SOCIETATEA

Daniel Barbu

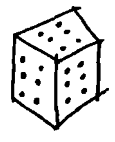
Bizanț contra Bizanț



NEMIRA

POLITICĂ

SOCIETATEA POLITICĂ



Colecție coordonată de CRISTIAN PREDA

DANIEL BARBU s-a născut pe 21 mai 1957 la București. Doctor în istorie (Universitatea din Cluj) și în filosofie (Universitatea din București). Profesor de știință politică la Universitatea din București. Director al Institutului de Cercetări Politice al Universității din București și al revistei *Studia Politica. Romanian Political Science Review*. Profesor invitat la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales din Paris (1994, 1995), la Universitatea « La Sapienza » din Roma (1999), la Universitatea Națională din Athena (2000) și la Universitatea din Pittsburgh, Pa. (2001).
La Editura Nemira a publicat volumele: *Republica absentă. Politică și societate în România postcomunistă*, 1999 și (în calitate de coordonator) *Firea românilor*, 2000.
Cărți apărute la alte edituri: *Manuscrise bizantine în colecții din România*, Editura Meridiane, București, 1984; *Pictura murală din Țara Românească în secolul al XIV-lea*, Editura Meridiane, București, 1986; *Scrisoare pe nisip. Timpul și privirea în civilizația românească a secolului al XVIII-lea*, Antet, București, 1996; *Șapte teme de politică românească*, Antet, București, 1997; *Byzance, Rome et les Roumains. Essais sur la production politique de la foi au Moyen Âge*, Éditions Babel, Bucarest, 1998; *O arheologie constituțională românească. Studii și documente*, Editura Universității din București, București, 2000.
A publicat, de asemenea, peste 70 de studii în volume colective și reviste de istorie, filosofie și științe politice, precum și numeroase articole de presă.

Lucrare apărută cu sprijinul
MINISTERULUI CULTURII ȘI CULTELOR

Daniel Barbu

BIZANȚ CONTRA BIZANȚ

Explorări în cultura politică românească



2001

Coperta colecției: DAN PERJOVSCHI
Ilustrație de COSMIN GRĂDINARU, fără titlu, fotografie 2000

DANIEL BARBU
BIZANȚ CONTRA BIZANȚ
Explorări în cultura politică românească

Difuzare:
S.C. Nemira & Co, Str. Ion Mihalache nr. 125, sector 1, București
Tel.: 224.14.28; 224.10.08; Tel./Fax: 224.18.50

e-mail: editura@nemira.ro
www.nemira.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
BARBU, DANIEL
Bizanț contra bizanț : explorări în cultura politică românească / Daniel Barbu. - București: Nemira, 2001
304 p.: 13x20 cm – (Societatea Politică)
Bibliogr.
Index.
ISBN 973-569-501-4

32(498)

Tiparul: „Mastb" Sibiu • Tel & Fax: 069/23.11.10

PREFAȚĂ

Într-un hrisov din 1639, Matei Basarab constata că, din pricina străinilor, „țara [a ajuns] la râsipire desăvârșit și la pustiire“. Din secolul al XVII-lea și până astăzi, mulți români au fost de părere că străinii se află la originea dezordinii sociale ce amenință parcă mereu să distrugă „obiceaiele ceale bune, bătrâne ale țărâi“. Ce-i deosebește pe toți acești străini de români? Cel puțin trei din următoarele patru trăsături, credea domnul Țării Românești: „legea“ (*sfântă* în ceea ce-i privește pe români), „neamul“, „limba“ și „năravurile“ (*rele* în cazul străinilor). Dacă *neamul* și *limba* sunt noțiuni ce par oarecum indivizibile și oricum auto-evidente la nivelul unei înțelepciuni comune de tipul celei la care participa Matei vodă, ce se întâmplă însă cu *legea* (i.e. credința) și cu *năravurile* (moravurile sau, mai precis, comportamentele și atitudinile colective cu un înalt grad de recurență statistică)?

La români, apartenența etnică (neamul și limba) și cea religioasă („legea sfântă“) par să fie oarecum inseparabile, nu numai din perspectivă istorică, dar și pe plan politic. Aceste apartenențe au rămas de nedespărțit mai ales datorită felului în care au fost convocate și ținute împreună mai întâi de către monarhia Vechiului Regim, apoi de către statul național, fie el liberal, totalitar sau postcomunist. În vremea lui Matei Basarab, această fuziune dintre neam, limbă și lege purta numele „obiceiului cel bun și bătrân al țării“, ce reprezenta orizontul normativ în funcție de care „nă-

vurile" puteau fi calificate drept bune sau rele, în temeiul căruia cineva își putea declina identitatea de român.

De aceea, și în măsura în care putem considera etnia și limba ca fiind date și, deocamdată, neproblematice, modul în care creștinismul răsăritean, „legea sfântă", participă la definirea unui ethos românesc, adică a unui sistem de „năravuri" sociale, constituie un șantier de cercetare capabil să ocupe o poziție strategică în câmpul intelectual. Organizarea acestui șantier nu se întemeiază, așa cum s-ar putea crede la prima vedere, pe metode de ordin strict istoric. Investigațiile nu se grupează în jurul punctului de plecare, arhaic prin procedee și limbă, al unei evoluții a *culturii politice* românești la care, secol după secol, s-ar fi adăugat elemente noi, altele s-ar fi modificat și reformulat ori ar fi fost condamnate la o inevitabilă dispariție. Deși risipite pe o plajă cuprinsă între sfârșitul veacului al XVI-lea și începutul secolului al XIX-lea, textele pe care se sprijină ancheta noastră nu schițează cel dintâi pas al unei posibile istorii a practicilor sociale românești cu finalitate implicit sau explicit politică. Enunțurile cuprinse în aceste texte ar fi mai degrabă de resortul științei politice, ele având un caracter istoric doar în virtutea faptului că redactarea lor precede, însoțește și prelungește momentul marilor raționalizări etice și juridice ale epocii moderne. Constituțiile, codurile de drept și occidentalizarea formelor vieții publice potrivit riturilor laice ale vârstei democratice nu au dislocuit practicile sociale constitutive, îngropate în comportamentele și atitudinile unei majorități ce se încăpățânează să rămână rurală, ci au interzis punerea lor în discurs ori le-au rostit în conformitate cu o strategie de marginalizare, condamnare și excludere. De aceea, a fost necesară o secțiune arheologică în profunzimea acestor practici, pentru a surprinde atât stratul cel mai adânc al unor raporturi enunțate fără complexul modernității și al europeneității, cât și logica potrivit căreia ultimele depuneri politice pe suprafața societății românești depind încă de un sistem de „obiceiuri" care,

dacă nu sunt întotdeauna „bune", lasă adesea impresia că sunt „bătrâne" și, ca atare, vrednice încă de a fi urmate.

Am practicat deci, într-o perspectivă foucaldiană explicită, o metodă arheologică, în sensul că toate documentele convocate, fie ele texte narative, religioase, retorice ori juridice, cărți, imagini, prețuri, elemente de arhitectură, acte de cancelarie, statistici, scrisori, însemnări sau inscripții au fost considerate ca aparținând aceleiași „familii", dar nu potrivit unor relații de ordin cauzal, ci în virtutea unei înrudiri de factură mai degrabă genealogică. Altfel spus, documentele nu sunt legate de un „fir roșu", nu trimit la un sens care le străbate și le transcende. Documentele pe care le-am avut în vedere s-au putut aduce pe lume unele pe celelalte, prezintă numeroase asemănări și chiar unele „gene" comune, dar nu se organizează teleologic, determinându-se reciproc, ci sunt dispuse într-o rețea ale cărei valențe sunt aleatoriu libere sau saturate. Chiar și atunci când își asumă o ascendență și li se poate atribui o descendență, documentele își păstrează, fiecare în parte, autonomia și își produc sensul pe cont propriu. Procedeul pe care l-am adoptat nu este, în consecință, anistoric, ci doar anorganic. Într-adevăr, o abordare ar putea fi calificată drept arheologică exact în măsura în care încearcă să surprindă nu continuitatea gândirii, evoluția practicilor ori dezvoltarea instituțiilor, ci rupturile, devastările, invaziile, fracturile și disparițiile. Spre deosebire de istoria de tip istoriografic, metoda arheologică nu-și poate permite să trateze durata ca pe o curgere neîntreruptă a evenimentelor într-o unică direcție, ca pe o împlinire progresivă a unor aspirații din ce în ce mai clare și mai conștiente, ca pe o acumulare de fapte și de idei animate de obsesia sensului, ca pe o narațiune cursivă și coerentă, ci, dimpotrivă, ca pe o suprapunere de straturi inerte și izolate, fără legătură unele cu celelalte, lipsite de trecut și de viitor, care s-au depus și s-au cristalizat în adâncul timpului sub forma unei suprapuneri întâmplătoare de texte disparate și adesea contradictorii.

Astfel înțeleasă, arheologia ar fi o metodă de incizie în stratigrafia acelor documente capabile să descrie, în mod individual și pe propriul nivel, normele și practicile pe care se întemeiau legăturile sociale ce i-au ținut laolaltă pe românii Vechiului Regim în interiorul aceluiași spațiu public. Am numit simplu *cultură politică* această rețea de norme și practici pe care am motive să cred că Matei Basarab o desemna cu ajutorul formulei „obiceiurile cele bune și bătrâne" care făceau posibilă existența „țării", a comunității politice. Prin urmare, în această carte va fi vorba despre norme și despre practici, despre aranjamente constituționale, despre nașterea statului, despre muncă și despre administrarea dreptății, despre timp și despre percepția eternității, despre măsura și chipurile duratei, despre istorie și credințe, despre cărți și felul în care sunt citite, despre moarte și imaginile lumii de dincolo, despre scriere și, nu în cele din urmă, despre privire și despre toate lucrurile din spațiul public ce au putut-o atrage.

Voi formula deci câteva întrebări – și voi schița poate și unele răspunsuri – referitoare la modul în care românii Vechiului Regim au gândit „folosul obștesc", adică ceea ce au considerat că le este comun și merită să facă împreună. Voi încerca, într-un al doilea timp, să surprind anumite comportamente recurente cu vocație identitară, ca și un număr de atitudini relativ invariabile față de muncă și dreptate. Voi pleca, în continuare, în căutarea locului pe care-l ocupă, la nivelul practicilor colective, tema creștină a continuității și unității dintre timp și eternitate. Voi inspecta ulterior procesul de apariție a duratei istorice în cultura politică românească și voi arunca o privire în direcția reprezentărilor sociale cărora acest proces le-a dat naștere. Voi aproxima apoi, cu ajutorul câtorva surse de natură serială, decalajul pe care prima criză majoră a istoriei românești pare să-l fi produs între transformarea valorilor în mediul elitei și mutația în profunzime a comportamentelor colective. Voi proceda, mai departe, la o analiză a felului în care criza culturii politice și noile atitudini care au însoțit-o se profilează pe orizontul figurativ al culturii tradiționale, ducând la

o deplasare a funcțiilor îndeplinite de imagine, îndeosebi de cea a chipului uman. Voi măsura, după aceea, atât schimbările pe care le înregistrează, sub presiunea timpului, modul de organizare și de ordonare a spațiului comunitar, cât și rolul social pe care începe să-l joace privirea. Voi termina printr-o încercare de a situa mai precis, pe baze cantitative, punctul de ruptură dintre cultura politică tradițională și modernitate.

Această carte reprezintă forma finală a unui șantier la care nu am încetat să lucrez vreme de cincisprezece ani. Am modificat periodic planurile inițiale și am adăugat mereu materiale noi de construcție. Proiectul de bază a rămas însă același: explorarea spațiului dintre norme și practici. Scopul nu a fost neapărat acela de *a afla* ceva anume despre soclul istoric pe care pare să se așeze cultura politică a societății românești de astăzi. Altfel spus, m-am lăsat angajat într-o *cercetare* mai apropiată de sensul foucaldian al noțiunii decât de spiritul erudiției tradiționale, adică într-un demers intelectual capabil să introducă o *diferență* semnificativă în câmpul cunoașterii, chiar cu prețul de a brusca rutina investigației empirice și înțelepciunea comună a compartimentărilor academice. M-am străduit să văd și să spun altceva decât m-am așteptat eu însumi să observ și să scriu atunci când am pornit să străbat sursele culturii politice românești. Oricât de serios a fost riscul pe care mi l-am asumat încrucișând metodele științei politice cu cele ale „istoriei noi“, mai mare a fost totuși recompensa de a descoperi, dincolo de frontierele logic incerte și epistemologic confuze ale obiectului meu de studiu, o nouă figură a memoriei, adică un nou mod al prezentului de a-și produce o istorie care-l justifică și îi explică alegerile politice.

Nu aș fi reușit nu numai să închei, dar nici măcar să deschid un șantier de cercetare ce poate fi vizitat atât dinspre istorie, cât și dinspre știința politică dacă nu aș fi avut, cu două decenii în urmă, privilegiul de a învăța de la profesorii Alexandru Duțu și Valentin Al. Georgescu care sunt exigențele, rigorile, limitele și riscurile unei cercetări în profunzime a corpului politic al româ-

nilor. Primul m-a pus pe urmele practicilor, pe care obișnuia să le numească „mentalități", în vreme ce cel de-al doilea m-a condus pe terenul normelor, adică al dreptului și al instituțiilor. Întâlnirea cu cei doi savanți și ocazia de a lucra alături de ei a fost hotărâtoare pentru formația mea intelectuală. Am pe de altă parte convingerea că opera lor reprezintă tot ceea ce științele sociale din România au putut produce mai solid și mai novator între 1965 și 1989. Aceste explorări în cultura politică românească sunt, de aceea și oarecum de la sine, dedicate memoriei lui Alexandru Duțu și amintirii lui Valentin Al. Georgescu.

INTRODUCERE

Bizanț contra Bizanț?

Dacă suntem dispuși să credem că „viciul radical" al societății românești așa cum o cunoaștem este cel al „neadevărului"[1] *formelor* – fie ele politice, economice, culturale sau de altă natură – importate din alte civilizații, în măsura în care acestea nu izbutesc să corespundă unui *fond* autohton, atunci nu s-ar cuveni oare să ne întrebăm care este, la urma urmelor, *adevărul* ascuns în străfundurile corpului social românesc? Constituția, parlamentul, alegerile, presa, academia, universitățile, școlile, muzeele și toate celelalte instituții create după exemplul statelor moderne ale Occidentului european să nu fie, din 1868 și până astăzi, decât „pretenții fără fundament", „fantome fără corp", „iluzii fără adevăr", pe scurt, *forme fără fond*[2]? Care ar fi atunci conținutul ce nu capătă formele potrivite, fondul care rămâne neexprimat?

Îndelungata carieră a celebrei formule maioresciene se datorează nu atât virtuților sale critice, în final destul de modeste, cât rolului tactic pe care o asemenea judecată sumară îl poate juca în câmpul intelectual[3]. Reluată, preluată, prelucrată sau plagiată, sentința maioresciană nu spune cum sunt, de fapt, românii, ci doar

[1] Titu MAIORESCU, *Critice*, I, ediție îngrijită de D. Filimon-Stoicescu, București, 1967, p. 147.

[2] IBIDEM, *loc. cit.*

[3] V. Daniel BARBU, „La modernization politique: une affaire des intellectuels?", *Studia Politica. Romanian Political Science Review/Revista Română de Știință Politică*, I, no. 1, March 2001, pp. 62-67.

ceea ce năzuiesc ori ceea ce li se propune – aparent fără succes – să devină într-un moment istoric anume. Mai întâi, procesul de modernizare politico-juridică din secolul al XIX-lea ar fi fost o pretenție lipsită de fundament; în al doilea rând, democrația votului universal dintre cele două războaie mondiale s-ar fi dovedit a fi doar o iluzie fără adevăr; comunismul s-a arătat apoi ca o fantomă fără corp, ca un produs de import fără rădăcini în societatea românească; în sfârșit, tranziția postcomunistă pare să nu ajungă nici ea să dea un conținut real „reformei" politico-economice pe care năzuiește să o ducă la un bun sfârșit european.

Constituie oare elita românească, oricât de diferite i-ar fi fost pe termen lung obiectivele politice și compoziția socială, doar o „clasă de importatori"[1] marcată de vocația eșecului istoric? Să fie cumva elitele românești ale timpurilor moderne și contemporane condamnate la un soi de practică constantă și zadarnică a „neadevărului"? Cine mai spune atunci *adevărul* societății românești, care are aerul de a nu se lăsa sedusă nici de „pretenția" modernizării politico-juridice, nici de „iluzia" votului universal, nici de „fantoma" comunismului și nici măcar de „*acquis*-ul comunitar"? S-ar părea că dinamica importării, adoptării și înlocuirii rapide a *formelor* exterioare de civilizație, declanșată în zorii celui de-al XIX-lea veac, nu a reușit să atingă în vreun fel *fondul* interior românesc, imobilizat într-o permanentă rezistență față de schimbare[2].

Cum ar putea fi totuși definit acest *fond* altfel decât pe cale negativă? Începând cu Maiorescu, tot ceea ce știm despre conținutul „autentic" al corpului social românesc este că acesta se găsește într-o situație de vădită incompatibilitate cu *forme* străine precum Constituția, universitățile, votul universal, comunismul ori integrarea europeană. Ce s-ar potrivi la urma urmelor

---

[1] Formula îi aparține lui Bertrand BADIE, *L'Etat importé. Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, 1982, p. 152.

[2] Argumente pentru valabilitatea zicalei *plus ça change, plus ça reste la même chose* în privința ultimelor două veacuri de istorie a Europei centro-orientale la Andrew C. JANOS, *East Central Europe in the Modern World. The Politics of the Borderlands from Pre- to Postcommunism*, Stanford, 2000.

acestui *fond*? Ce tip de forme ar putea adopta în mod natural? Cu ce iluzii s-ar putea împăca? Ce pretenții l-ar satisface? Ce fantome nu l-ar speria? Care este, în definitiv, *fondul* civilizației românești?

Pentru a îndrăzni să aproximăm un răspuns la o asemenea întrebare de răscruce, ar fi poate nimerit să urmăm o cale regresivă și să recurgem la metodele retro-istoriei, o istorie privită ca fenomen genealogic și nu ca proces teleologic. O istorie care nu ar mai fi condusă pe firul documentelor și din aproape în aproape *ab urbe condita* până în prezent, ci ar porni chiar din actualitate înapoi pe propriile ei urme. Dar nu pe urmele pe care le-ar fi lăsat ea însăși pe măsură ce urca din adâncul timpului spre zilele noastre, ci urmărind distribuția amprentelor temporale pe care le lasă *acum* procesul elaborării trecutului. Cu alte cuvinte, timpul istoric nu s-ar putea conjuga decât la prezent[1]. Ceea ce înseamnă că retro-istoria este departe de a fi o tehnică de tipul celor utilizate în geologie, prin care se pot aduce la suprafață, în vederea descrierii și datării, blocuri masive și dure dintr-o realitate ce zace îngropată în arhive și muzee așteptând doar să fie descoperită. Nu vom pleca deci în căutarea unui *fond*, îngropat în istoria românilor asemeni unui zăcământ, un fond care să preceadă orice fel de forme ce i-ar putea trăda autenticitatea. Nu vom căuta prin urmare să izolăm conținutul pur, miezul civilizației românești nepervertite de pretenții, fantome și iluzii de import. Să ne mulțumim în schimb să surprindem cele mai vechi incidențe ale conflictului dintre forme și fond. Sau, mai precis, să încercăm să înțelegem în ce fel antagonismul dintre formă și fond tinde să devină, în istoria românească, nu numai calea adoptată de orice schimbare socială, dar și procedeul critic prin care această schimbare poate fi gândită și înțeleasă.

Noul nu se naște niciodată din ceva nou, nu vine pe lume din nimic, schimbarea, oricât de radicală ar putea părea, nu face decât să reamenajeze resurse deja disponibile într-o societate dată:

---

[1] V. Bernard LEPETIT, „Le present de l'histoire", in IDEM (sous la direction de), *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris, 1995, pp. 296-298.

practici și comportamente rutiniere, forme de organizare și legături sociale care sunt singura bază reală și durabilă pentru angajamentele și acțiunile coordonate care fac posibilă atât schimbarea, cât și rezistența la schimbare. Am rezumat în acest mod raționamentul central al „teoriei dependenței de cale“ (*path dependence*)[1]. Altfel spus, evoluția specifică pe care o urmează astăzi societățile din Europa centrală și orientală „nu va fi determinată doar de istoria comunistă a fiecărei țări în parte în ultimii cincizeci de ani, dar, peste și dincolo de aceasta, de precondițiile economice, politice și culturale create în fiecare din aceste țări de istoria lor respectivă de-a lungul ultimilor cinci sute de ani“[2].

Alegerile publice pe care le facem astăzi, modul în care acceptăm sau respingem schimbarea și *formele* instituționale ori culturale propuse de aceasta s-ar părea că sunt fundamental dictate de un *fond* în care dăinuie un lung șir de trecuturi care se continuă sau se reutilizează unele pe celelalte, alimentând comportamentele noastre sociale actuale. Cum să înlănțuim însă epistemologic aceste secvențe temporale potrivit unei relații cauzale? Cum putem ști, din punct de vedere metodologic, că un anumit trecut nu trece, ci supraviețuiește în țesutul epocilor al căror autor este considerat a fi? Și cât de relevant se arată, ca *resursă* pentru prezent, „cel mai vechi trecut“, cel care precede nu numai comunismul, dar și epoca votului universal și pe cea a formelor fără fond?

Simplu spus, să ne întrebăm dacă Vechiul Regim românesc – pe care istoricii nu încetează să îl numească, în mod curios, „evul mediu“, adică perioada cuprinsă între secolele al XIV-lea și al XVIII-lea – comandă încă anumite comportamente colective sau, măcar, se dovedește a fi o cauză explicativă a întârzierii și periferizării societății românești în raport cu cele din Occidentul European.

---

[1] E.g. David STARK, „The Great Transformation? Social Change in Eastern Europe“, *Contemporary Sociology* 21/3, 1992, p. 300.

[2] Claus OFFE, *Varieties of Transition. The East European and East German Experience*, Cambridge, Mass., 1996, p. 138.

În fond, o „teorie a dependenței de cale" care interoga cel mai vechi trecut al ultimelor cinci sute de ani românești a fost schițată, rudimentar și fără nici un fel de ambiții epistemologice, de către Nicolae Iorga la congresul de bizantinologie de la Sofia din 1934. Comunicarea a fost publicată un an mai târziu sub formă de carte[1]. Pentru Iorga, Bizanțul nu trece odată cu căderea Constantinopolului. Nu doar înfățișarea exterioară, ci chiar „esența" Bizanțului continuă să „trăiască" în Sud-Estul Europei[2]. Sub ce formă? „Ca un complex de instituții, ca sistem politic, ca formație religioasă, ca tip de civilizație cuprinzând moștenirea intelectuală elenică, dreptul roman, religia ortodoxă și tot ceea ce aceasta provoca și întreținea în materie de artă"[3]. În inima cronologiei și geografiei pe care Bizanțul „le străbate evoluând"[4] se situează românii și țările lor[5]. Astfel înțeles, Bizanțul nu trece definitiv în istorie, nu „moare" decât la începutul secolului al XIX-lea[6]. Așadar, într-o argumentație de tip maiorescian, Bizanțul de după Bizanț ar putea constitui *fondul* incompatibil cu *formele* occidentale importate de-a lungul veacului al XIX-lea. În concluzie, Bizanțul ar fi rămas și probabil rămâne încă, pentru români, un *mort viu*, în sensul vechiului adagiu juridic francez care afirma continuitatea instituției monarhice dincolo de decesul titularilor ei prin formula *le mort saisit le vif*[7].

Ipoteza – și parțiala demonstrație – a lui Nicolae Iorga este oarecum neliniștitoare din perspectiva unui cataclism istoric

---

[1] Am utilizat reeditarea Asociației Internaționale de Studii Sud-Est Europene: Nicolae IORGA, *Byzance après Byzance. Continuation de l'Histoire de la vie Byzantine*, Bucarest, 1971.

[2] IBIDEM, p. 8.

[3] IBIDEM, p. 7.

[4] IBIDEM, p. 9.

[5] E.g. capitolul VI al cărții intitulat „L'impérialisme byzantin par les princes roumains".

[6] IBIDEM, p. 15.

[7] Formula este folosită, în contextul criticii teoriei dependenței de cale, de Michel DOBRY, „Paths, Choices, Outcomes, and Uncertainty", in IDEM (editor), *Democratic and Capitalist Transitions in Eastern Europe. Lessons for the Social Sciences*, Dordrecht, 2000, pp. 57-58.

foarte recent: căderea zidului Berlinului. Dacă teoria dependenției de cale ar fi confirmată, totalitarismul comunist nu va tinde oare să devină, la rândul său, „un trecut care nu trece“? O formă de civilizație pregătită să dureze sau, cum se obișnuiește să se spună, o „mentalitate“ care nu se arată dispusă să dispară. Dacă ar fi să-l credem pe Iorga, căderea zidurilor Constantinopolului în 1453 nu ar fi împiedicat Bizanțul să-și supraviețuiască aproape patru secole. De cât timp va avea nevoie comunismul pentru a se stinge definitiv?

Ceea ce-mi propun să arăt este că, de fapt, trecutul trece, cel puțin de regulă. Sau, pentru a relua strict metaforic ilustra formulă maioresciană, trecutul nu este un fond care polemizează cu formele, ci chiar o formă fără fond, o „iluzie fără adevăr“. Cu alte cuvinte, fondul nici măcar nu există, în vreme ce formele pot recurge adesea la vocabularul trecutului[1]. Nu fondul stă îngropat în trecut, fiind mereu trădat de formele prezentului, ci formele produc un fond care nu este decât un alt nume al viitorului.

Românii s-au născut creștini, sună una dintre certitudinile înțelepciunii comune. S-au născut ei oare și post-bizantini? Ce ne împiedică să credem că „Bizanțul după Bizanț“ nu a fost decât cea mai veche dintre fantomele care au bântuit societatea românească, prima din lunga serie a formelor fără fond. Bizanțul a putut fi o resursă – politică, instituțională, religioasă, culturală – și după căderea Constantinopolelui, dar nu pentru sine și în vederea propriei supraviețuiri. Observația a fost făcută, la patruzeci de ani de la comunicarea lui Iorga, de Valentin Al. Georgescu: „această formulă fericită (Byzance après Byzance) vrea să spună că popoarele sud-estului European și în primul rând cel român ... n-au putut să se definească decât cu ajutorul prețios al Bizanțului, dincolo și adesea împotriva lui, cu menirea ce aveau de a-și făuri propriul lor non-Bizanț (non-Byzance)“[2].

---

[1] IBIDEM, pp. 67-68 cu o ipoteză similară.

[2] Valentin Al. GEORGESCU, *Bizanțul și instituțiile românești pînă la mijlocul secolului al XVIII-lea*, București, 1980, p. 289, formulare sintetică a argumentației din IDEM, *L'originalité du droit national des peuples du sud-est européen dans le contexte de la réception du droit romano-byzantin jusqu'au*

Sau, reformulând, românii s-au folosit de formele Bizanțului de după Bizanț pentru a exprima un fond care, scrutat îndeaproape, se dovedește a fi non-bizantin. Așa, de pildă, o sinteză consacrată bizantinismului politic în istoria românească ezită structural și ireconciliabil între, pe de o parte, tentația de a considera Bizanțul o „idee forță“ care a animat efectiv structurile instituționale și soluțiile de politică internă și, pe de altă parte, ispita de a așeza același Bizanț în categoria unei tradiții culte care „nu a transmis trecutul, ci l-a creat“[1].

Să fi fost Bizanțul doar o paradigmă normativă a Vechiului Regim românesc, care a funcționat în realitate după paradigme procedurale diferite de cele furnizate de tradiția bizantină? Dacă a existat un conflict al formelor fără fond între un Bizanț de după Bizanț și un non-Bizanț, atunci acesta s-a desfășurat într-un prezent istoric ce poate fi definit ca tensiune între un *orizont de așteptări* și un *spațiu al experienței*[2], primul dintre ele având rolul de „ideal“ sau de de „mit“[3] ordonator al comportamentelor politice și culturale ale elitei, iar celălalt de loc de producere al practicilor și bunurilor sociale.

Cum ar putea fi descris, sintetic, acest *orizont de așteptări* ce pare să fi purtat pentru români o marcă de fabricație bizantină? Când încercăm să degajăm „esența“ unei civilizații – cum ar fi spus Nicolae Iorga –, primul lucru ce se cuvine luat în calcul este acea imagine – ireductibilă la orice fel de altă imagine care să o preceadă sau să o însoțească – pe care respectiva civilizație o are despre sine. Aș fi chiar înclinat să vorbesc, cu titlu provizoriu, despre civilizație

---

XIXe siècle et de la réception du droit occidental au XIXe siècle, Rapport présenté au IIIe Congrès International d'Etudes du Sud-Est Européen, Bucarest, 1974, pp. 25-26.

[1] Andrei PIPPIDI, *Tradiția politică bizantină în țările române în secolele XVI-XVIII*, București, 1983, p. 215.

[2] Pentru aceste concepte, Reinhart KOSELLEK, „«Erfahrungsraum» und «Erwartungshorizon» – zwei historische Kategorien“, in IDEM, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, 2000, pp. 349-375.

[3] Andrei PIPPIDI, *op.cit.*, p. 15.

ca atare numai atunci când un proces colectiv de producere și reproducere a bunurilor sociale prezintă un anumit grad de conceptualizare sau, mai bine zis, o oarecare „conștiință de sine". Nu poartă un nume decât lucrurile care trec mai întâi prin gândire.

Or, din acest punct de vedere, toți bizantinii care au reflectat la propriul lor statut istoric, care s-au situat în mod explicit sub un orizont de așteptări raționalizat în scris, sunt de acord să se descrie pe ei înșiși în calitate de persoane dispuse să trăiască cu alte persoane numai și numai în conformitate cu legile, în acord cu o *ratio scripta*, cu norme așternute în scris și cunoscute de toată lumea.

Bizantinul, chiar și atunci când este înclinat să considere că puterea de care se vede constrâns să asculte nu mai este legitimă, așa cum s-a întâmplat bunăoară cu supușii Imperiului trecuți în secolul al XII-lea sub stăpânire musulmană, trebuie să se comporte ca o ființă care trăiește „potrivit legilor" (*kata nomous*), ne asigură Dimitrie Chomatianos[1]. Potrivit aceluiași autor din veacul al XIII-lea, societatea politică bizantină ființează ca rezultat al tensiunii fondatoare dintre, pe de o parte, *ennomos politeia*, adică o „societate de drept", o comunitate politică organizată în virtutea unui consens juridic și întemeiată pe norme izvorâte din dreptul natural (*to dikaiôtikon*) și, de cealaltă parte, *ennomos archê*, o putere „îndreptățită", adică înrădăcinată în drept și care se exprimă prin acte de ordin juridic, hrănindu-se totodată din principiul autorității (*to exousiastikon*)[2].

Societatea bizantină, ca societate *katanomică*, în calitate de „societate de drept", poate astfel să funcționeze în măsura în care există un consens juridic întemeiat pe principiile dreptului natural. Puterea legală, puterea ce se hrănește din drept trebuie la rândul ei să se exprime cu necesitate prin acte de ordin juridic. Sub raportul izvoarelor, dreptul bizantin este astfel „bicefal": societatea

---

[1] Gilbert DAGRON, *Empereur et prêtre. Étude sur le "césaropapisme" byzantin*, Paris, 1996, p. 37.

[2] Dieter SIMON, Princeps legibus solutus. Die Stellung des byzantinisches Kaisers zum Gesetz, in D. NÖRR, D. SIMON (hrsg.), *Gedächtnisschrift für Wolfgang Kunke*, Frankfurt am Main, 1984, pp. 450-459.

generează în chip firesc și legitim un ansamblu de drepturi subiective, un *ius quia iustum*, în timp ce autoritatea politică este titulara exclusivă a dreptului pozitiv, a unui *ius quia iussum.*

Cu alte cuvinte, corpul politic însuși este depozitarul natural al dreptului, deși nu este și autorul legilor. Așadar, societatea bizantină, chiar și sub ocupație musulmană, știe să *spună* legile, deși nu le *pune* niciodată. Legile sunt *puse* de împărat. Puterea lui adoptă întotdeauna un chip legal, chiar și atunci când este abuzivă, în măsura în care suveranul este *nomos empsichos*, *lex animata*, lege însuflețită. Fiecare act imperial este *ipso facto* un act legal, deși nu i se cere cu necesitate să fie și un act supus legilor ce-l preced. În acest punct se ivește, probabil, tensiunea dintre „societatea de drept“ și „puterea legală“, tensiune ce a împiedicat corpul politic bizantin să se manifeste, prin conjuncția celor doi factori, ca *dikaiarcheia*, adică ca o „putere de drept“, sau, modernizând, ca un stat de drept, după cum propusese, fără succes, un tratat anonim de „știință politică“ scris în secolul al VI-lea (*Peri politikês arhês*)[1].

Archê, principiul puterii, rămâne întotdeauna exterior dreptului. De aceea, puterea împăratului este una acceptată în plan etic ca fiind dreaptă atât timp cât basileul și elitele care-l servesc sunt, după expresia lui Ioan Mavropous și a lui Mihail Choniates, *archetypa*, modele pentru cei guvernați[2]. De îndată ce, începând mai ales cu ultima parte a secolului al XI-lea, aceste elite se comportă din ce în ce mai sedițios și anarhic, fiind mânate, după Mihail Psellos, de *doxomania*[3], iar împărații înșiși, odată cu ventilarea rapidă a dinastiilor, patronează brigandajul administrativ, legile patriei, legile strămoșești, *patrioi nomoi* sunt înlocuite de *ataxia*, de dezordinea politică: acesta este diagnosticul pe care-l pun observatori precum Mihail Attaleiates ori Kekaumenos,

---

[1] Gilbert DAGRON, *op. cit.*, p. 35.

[2] Hélène AHRWEILER, *Erosion sociale et comportements excentriques à Byzance aux XI^e-XIII^e siècles*, Rapport présenté au XV^e Congrès International d'Etudes Byzantines, Athenes, 1976, p. 9.

[3] IBIDEM, p. 8.

atenți la descompunerea ierarhiei de bunuri sociale care făcea ca tradiția să depindă de legile patriei, acestea să fie protejate de arhonți (de elită), la rândul lor chemați să asculte de împărat[1].

Corpul politic bizantin confruntat din secolul al XII-lea până în cel de-al XV-lea veac cu *anomia* sau *paranomia* rămâne totuși o „societate de drept“, dar una dezafectată în raport cu capitala imperială și cu solidaritatea politică normală, gestionate de putere, așa cum se plângea Nichita Choniates[2]. Înainte chiar de a-și pierde teritoriul, Bizanțul pare să-și fi pierdut populația. „Bizanțul de după Bizanț“ ar putea fi deci precedat de un „Bizanț în afara Bizanțului“.

Societatea bizantină tinde, așadar, să se organizeze spontan în ceea ce am numi astăzi „organizații nonguvernamentale“, pare să se comporte ca o societate civilă. Începând cu ultimele decenii ale secolului al XI-lea, asistăm la o explozie de *phratriai*, *syntêmata*, *systrêmmata*, *syntagmata*, *syllogoi*, *adelphotêtes* și *etaireiai*, toate cu caracter *laôdê*, adică „popular“[3]. Unele din aceste asociații locale (funcționând în afara, dacă nu împotriva ierarhiei *tradiție – legile patriei – arhonți – împărat*) se constituie, după un fel de regulă naturală a auto-devoluției, în „adunări de oameni ai locului“ a căror misiune este, printre altele, aceea de a *spune* legea potrivit unei *homoêtheia* (comunitate de viață și de vederi) complet separată de puterea legală (*archê*) a împăratului[4]. Când Nichifor Gregoras, aflat în vizită la Rodos în 1351, evocă „fericirea de altădată“, adică din vremea în care insula nu fusese pierdută încă de Bizanț, locuitorii îi răspund că, dimpotrivă, tocmai după ce au scăpat de stăpânirea imperială, „ordinea domnește în piețe și la judecăți“[5]. Nu știm dacă ordinea domnea pentru că administrația latină era corectă și eficientă sau pentru că rodienii își asumaseră ei înșiși și pentru ei înșiși o *potestas*

---

[1] IBIDEM, pp. 7-8.
[2] IBIDEM, p. 18.
[3] IBIDEM, p. 15.
[4] IBIDEM, pp. 15-17.
[5] *Byzantina Historia*, Ioannes Bekker edita, III, Bonn, 1855, p. 12.

dicendi ius, un fel de putere populară de jurisdicție asupra afacerilor comerciale și litigiilor civile.

Oricum, ordinea, *taxis*, era pentru bizantini bunul social suprem, categoria intelectuală după care erau analizate natura, societatea și politica[1]. De aceea, *ataxia* nu era doar o crimă împotriva statului, dar și o formă de blasfemie, atât timp cât ordinea socială, în calitatea ei de reflex al celei celeste, aparținea registrului sacru. A te ridica împotriva puterii legale a împăratului însemna să te ridici împotriva Cerului care i-a încredințat stăpânirea asupra timpului și a spațiului. Într-adevăr, suveranul bizantin este deopotrivă *kosmocrator* și *chronocrator*[2]. De aceea *peitharchia*, supunerea, trebuia să fie virtutea majoră a bizantinului[3]. O virtute simultan civilă și religioasă.

Tocmai dublul chip al acestei obligații – nicicând contestată în teorie, deși adesea încălcată în practică – a constituit probabil principala piedică în calea incorporării puterii legale în societatea de drept, proces ce ar fi putut duce la transformarea Bizanțului într-un „stat de drept“ fie el și pre-modern, adică un stat în care izvorul puterii nu se află *supra legem*. Bizantinii nu au admis niciodată că între *ius poli* și *ius fori*, între lege și conștiință poate avea loc un conflict. Or, tocmai tensiunea dintre foruri, separarea clară a jurisdicției *delictului* de cea a *păcatului* a dus la apariția domniei legii[4] și la nașterea statului modern atât ca obiect intelectual, cât și ca practică de guvernare. Pentru bizantini, toate păcatele se manifestă sub forma delictului și toate delictele sunt în mod necesar păcate.

Imperiul și Biserica pot legifera fiecare în domeniul său, dar își exercită întotdeauna jurisdicția în comun. O declarație patriarhală din 1380 validează prima parte a afirmației:

---

[1] Hélène AHRWEILER, *L'Idéologie politique de l'Empire byzantin*, Paris, 1975, pp.136-147.

[2] IBIDEM, p. 139.

[3] IBIDEM, p. 143.

[4] V. Paolo PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, 2000.

„Instituțiile cele mai puternice ale stăpânirii noastre sunt Imperiul și Biserica. Primul legiferează lucrurile exterioare, adică reale și perceptibile, în vreme ce cealaltă pe cele interioare, situate în planul spiritual“[1].

Cu doar două decenii mai înainte, Ioan al VI-lea Cantacuzino ilustrase cea de-a doua parte a afirmației:

„A guverna astăzi Biserica nu este cu nimic mai prejos decât calitatea de stăpân al treburilor politice, [patriarhul] ajungând la un mare renume între toți romanii [*i.e.* bizantinii], supranumit fiind părinte și zelator al împăratului“[2].

A guverna Biserica fusese cândva o demnitate inferioară celei de conducător al Imperiului; când șeful Bisericii dobândește în sfârșit un mare prestigiu, el se află într-o poziție dominatoare față de împărat. Împăratul și patriarhul nu pot fi gândiți decât unul în funcție de celălalt și, mai ales, ca fiind obligați să se domine reciproc. În plus, păcatul devine delict de îndată ce are consecințe „reale și perceptibile“. Toate păcatele sunt astfel condamnate să devină delicte, cu excepția poate a celor comise în gând. Ca atare, toate păcatele se află sub jurisdicția nominală a împăratului, chiar și atunci când acesta îi recunoaște patriarhului rolul de „părinte“. În măsura în care este întotdeauna promulgat de împărat sub sancțiunea invalidității, dreptul canonic fuzionează până la confuzie cu dreptul civil. Dreptul bizantin a fost, în chip solidar și indistinct, unul *nomocanonic*.

Tradiția creștinismului oriental nu a încurajat niciodată separarea forurilor. Începând din epoca apostolică, comuniunea credincioșilor în misterele credinței avea loc, după părerea lui Ioan Chrisostom, „nu numai prin rugăciuni, nici doar în doctrină, ci și prin acte ce țin de comunitatea politică (*politeia*)“[3]. Credința

---

[1] *MM*, II, p. 9.

[2] *Iohannes Cantacuzini imperatoris Historiarum libri IV*, L. Schopen edita, II, Bonn, 1830, pp. 438-439.

[3] *PG*, 60, c. 63.

creștină ar fi, prin urmare, deopotrivă o devoțiune personală, o căutare a adevărului și o formă de participare politică. Din acest motiv, *politeia* creștinilor, adică Biserica, este nu numai o instituție vizibilă a credinței, ci devine chiar calea prin care credința individuală se dovedește posibilă. La drept vorbind, credința nici măcar nu există fără profesiune de credință ori în absența mărturisirii publice a unei credințe împărtășite împreună cu ceilalți. Credința creștină ar trebui deci interpretată mai puțin drept un eveniment privat, cât ca un fapt de ordin politic. Credința este publică și supusă scrutinului celorlalți sau nu este deloc.

Chiar și expresia personală a credinței, așa cum se găsește investită în rugăciunea individuală, este considerată oarecum imperfectă dacă este consumată în izolare; mai potrivit pare ca ea să fie experimentată în biserică, unde „domnesc unanimitatea, înțelegerea, legătura dragostei, rugăciunile preoților“[1]. Chiar și practicile credinței ce privesc direct conștiința individuală nu par să se împlinească decât sub specia unanimității și în mijlocul comunității. O comunitate creștină care nu a întârziat să se doteze atât cu o structură ierarhică, cât și cu un consens de ordin juridic. Acceptarea scrutinului moral al celorlalți se transformă de timpuriu în supunerea față de controlul politic al unei autorități.

Într-adevăr, în instrucțiunile date în anul 313 de către împăratul Licinius guvernatorului Bithyniei, cunoscute sub numele de „edictul de la Milano“, Biserica apare deja constituită ca subiect de drept în temeiul lui *ius corporis*[2]. Printr-un curios paradox, prețul acestei măsuri politico-juridice, ce s-a bucurat ulterior de reputația de a-i fi eliberat pe creștini de povara persecuției și de a le fi conferit deplina libertate a cultului, a fost incorporarea lor, în calitate de *corpus christianorum*, în dreptul Imperiului.

De acum înainte, legile vor fi date, după formula lui Honorius, *pro salute communi, hoc est pro utilitatibus catholicae sacrosanctae*

---

[1] IOAN CHRISOSTOM, *De incomprehensibili Dei natura*, 3, in *PG*, 48, c. 726.

[2] Cf. H. NESSELHAUF, „Das Toleranzgesetz des Licinius“, *Historisches Jahrbuch* 74, 1955, pp. 44-61.

ecclesiae (*Codex Theodosianus* 16, 5, 47-409). O perfectă coincidență juridică s-a instalat de timpuriu între destinul comunității politice (*politeia*) și interesele Bisericii. Așadar, pe urmele gândirii politice antice, reluate de Augustin, Biserica putea fi descrisă ca *res populi* aparținând poporului (*populus*) creștin unit nu numai prin acceptarea aceleiași ordini juridice și a unei *utilitas* comune, ci, în egală măsură, sudat de iubirea față de aceleași lucruri[1].

Constituirea Bisericii ca *res publica* sau *politeia* a poporului creștin, ținut laolaltă atât de aspirația comună spre un destin mântuitor, cât și de acceptarea unanimă a legilor Imperiului, a ridicat problema naturii puterii căreia această comunitate – privită simultan atât din perspectivă juridică, cât și religioasă – era datoare să i se supună. Suveranii Bizanțului au respins dintru început ideea unei legi organice chemată să reglementeze exercițiul propriei lor puteri. Împăratul rămâne sursa dreptului, inclusiv a dreptului care guvernează *res populi* de natură bisericească. Și aceasta pentru că Biserica se organizează ca „societate de drept" prin voința imperială, dacă nu chiar, cum ar fi spus jurisconsulții, după exemplul puterii imperiale. Recunoscută în drept cu titlu de corporație, Biserica se constituie după modelul juridic al Imperiului și se acomodează legilor civile.

S-a remarcat astfel un oarecare paralelism între, pe de o parte, regulile canonice de intrare în ordinele ecleziastice și de exercitare a funcțiilor bisericești și, pe de altă parte, reglementarea civilă a promovării în *officia*, aceasta din urmă interzicând, de exemplu, în numele folosului public (*publica utilitas*), trecerea de la o *militia* la alta[2]. *Ad exemplum rei publice*, autoritatea Bisericii nu mai ține de domeniul natural al drepturilor subiective, cum sunt harismele personale și darurile Duhului Sfânt, ci își înte-

---

1 Henri-Xavier ARQUILLIÈRE, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques au Moyen Âge*, 2e édition, Paris, 1972, pp. 65-68.

2 Jean GAUDEMET, *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IVe et Ve siècles*, Paris, 1957, pp. 210-211.

meiază propria ei legitimitate pe principiul puterii monarhice a episcopului, instituită pe cale juridică pozitivă.

Într-un asemenea spirit, al optulea canon al Conciliului de la Calcedon prevede că membrii clerului trebuie să dovedească o supunere absolută față de episcopul locului[1]. Conciliul interzice astfel, prin cel de-al patrulea canon, ctitoriile religioase private, impunând obligativitatea aprobării episcopale prealabile pentru orice nouă construcție de biserici sau mănăstiri de către un particular[2]. De acum înainte, oamenii legii vor socoti că valoarea juridică a oricărui așezământ ctitoricesc (*tupikon*) depinde în principal de felul în care acesta urmează dispozițiile canonice și, cu precădere, de respectarea neabătută a jurisdicției episcopului diocezan[3].

Dreptul Bisericii în această materie este întărit de legislația lui Iustinian, inspirată, în ceea ce-o privește, de vechea regulă potrivit căreia ceea ce aparține legii divine nu se cuvine să se afle în proprietatea nici unui om (*Institutiones* 2.1.7). Prin două Novele (58 et 131), emise în 537 și 545, împăratul interzice cu desăvârșire celebrarea privată a liturghiei în capele ce nu sunt deschise tuturor credincioșilor și confirmă deplina jurisdicție a episcopilor locali asupra tuturor bisericilor și preoților din dioceza lor[4]. Pe cale de consecință, biserica, în calitate de loc al cultului divin, devine o chestiune de interes public, fiind supusă, cu acest titlu, nu numai autorităților ecleziastice, dar și celor civile.

Asemenea măsuri sunt importante din cel puțin două motive majore. Mai întâi, pentru că, spre deosebire de predecesorii săi, împăratul își asumă privilegiul de a sancționa și întări dreptul canonic. În al doilea rând, prin acest privilegiu, basileul din

---

[1] G. RHALLES, M. POTLES, *Syntagma tôn theion kai hierôn kanônôn*, II, Athènes, 1853, p. 258.

[2] IBIDEM, p. 226.

[3] V. Pentru secolul al XII-lea, comentariile lui Balsamon, Eduard HERMAN, „Ricerche sulle instituzioni monastiche byzantine. Tipika ktetorika, caristicari et monastri liberi“, *Orientalia Christiana Periodica* VI, 1940, pp. 308-309.

[4] J.Ph. THOMAS, *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire*, Washington D.C., 1987, p. 41.

Constantinopol înțelege să afirme suveranitatea imperială – în care *imperium* și *iurisdictio* se întrepătrund și se confirmă reciproc – asupra Bisericii în tot ceea ce privește dreptul și disciplina.

Că este vorba despre o suveranitate înțeleasă într-un sens care, deși retrospectiv, nu este mai puțin tare, o dovedește faptul că împăratul își rezervă dreptul de a decide în privința excepțiilor față de normele puse ori confirmate de el însuși sau de înaintașii săi. Or, de la Carl Schmitt, în știința politică se admite de obicei că, în materie de drept public, suveran este cel care hotărăște asupra situațiilor de excepție. Să vedem, cu titlu de exemplu, privilegiul pe care împăratul Mauriciu îl acordă lui Theodor din Sykeon împotriva tuturor prevederilor nomocanonice: mănăstirile întemeiate de sfântul abate sunt scoase de sub ascultarea episcopilor diocezani, fiind supuse direct patriarhului constantinopolitan în calitate de *stauropêgia*[1].

O practică oarecum sistematică a excepției, des imitată ulterior, a fost inaugurată de Nichifor Phocas în 964: la cererea Sfântului Athanasie, împăratul acordă mănăstirii Lavra de pe Muntele Athos statutul de mănăstire liberă și autoguvernată (*autodespoton*), interzicând nu numai episcopului locului, dar chiar și patriarhului, orice fel de jurisdicție asupra respectivei ctitorii[2].

În secolul al XIV-lea are loc o întorsătură dramatică, minuțios pregătită de patriarhii de la Niceea: basileii nu vor mai putea interveni, cum își luaseră obiceiul să o facă în veacurile al X-lea, al XI-lea și al XII-lea, în chestiunile atingătoare de *rei populi* cele mai concrete ale Bisericii: bunurile ecleziastice. „Proprietatea Bisericii nu trebuie să fie închiriată la nimeni dintre cei puternici, nici măcar împăratului“: iată răspunsul dat în 1367 de către patriarhul Philotei cererii lui Ioan al V-lea de a stabili o „bază militară“, adică de a-și instala trupele pornite împotriva otomanilor, pe pământuri aparținând Bisericii[3].

---

[1] IBIDEM, pp. 111-112.
[2] IBIDEM, p. 216.
[3] *MM*, I, no CCLII, p. 507.

Privilegiul de a judeca cu privire la excepțiile de la normă este asumat, potrivit acestei noi orientări în interpretarea dreptului canonic, de către patriarh, care tinde astfel să-și afirme propria suveranitate asupra Bisericii. Este adevărat că, înainte de Conciliul florentin, înaltul cler bizantin nu a pus în discuție pe față facultatea împăratului de a pune și spune dreptul în materie ecleziastică. Cu toate acestea, ceea ce am putea numi urmându-l pe Max Weber „descoperirea dreptului", adică libertatea de a aplica normele în cazuri particulare, va reveni de acum încolo Bisericii și numai ei. În acest mod, patriarhul îl înlocuiește în cele din urmă pe împărat în calitate de deținător al suveranității materiale asupra lui *corpus christianorum*. *Rei populi* creștine vor fi administrate, de acum înainte, de către șeful suprem al Bisericii bizantine.

Dacă Biserica s-a organizat juridic în secolul al IV-lea după modelul Imperiului, o mie de ani mai târziu asistăm la un transfer al anumitor prerogative juridice ale Imperiului către Biserică. Mai mult decât despre o asumpțiune parțială a suveranității imperiale, ar fi vorba despre o subsumpțiune politică a Imperiului. Autoritatea basileilor nu se va mai manifesta în mod legitim, în ultimele secole ale Imperiului, decât sub trăsăturile Ortodoxiei, care-și pregătește supraviețuirea mai puțin sub forma unei tradiții orientale a credinței creștine, cât cu titlu de expresie juridică a credinței sau, mai bine zis, ca formulă a consensului politic administrată de Marea Biserică constantinopolitană.

Dispunem de cel puțin o mărturie directă privitoare la o asemenea funcție politică îndeplinită de Ortodoxie în contextul primelor sale raporturi instituționale cu spațiul românesc. În august 1391, nobilul Dragoș, fratele voievodului Balița din Maramureș, se găsea la Constantinopol pentru a se închina la locurile sfinte din orașul imperial. Pelerinul a folosit această ocazie pentru a-l vizita pe patriarhul Antonie, căruia i-a cerut să confere mănăstirii din Peri, pe care o moștenise de la înaintașii săi împreună cu fratele său, statutul de *stauropêgion*, adică de așezământ religios aflat sub ascultarea directă și exclusivă a patriarhiei. În cadrul

acestui privilegiu, cei doi frați sunt împuterniciți ei înșiși „să îndrepte [poporul] conform legilor și canoanelor“[1].

Nu avem prin urmare de-a face cu un simplu pelerinaj. Căci a pune în aplicare pe un teritoriu dat atât dreptul civil, cât și dreptul Bisericii, în temeiul unui mandat încredințat de patriarh putea constitui o practică a puterii capabilă să suscite o „ordine legitimă“, *taxis*, dacă nu chiar să confere o reprezentare juridică și o orientare politică unei anumite regularități a legăturilor sociale, sancționată altfel doar la nivel cutumiar. O *dominație legitimă* de felul celei exercitate vremelnic de către seniorii maramureșeni a fost, în consecință, construită juridic *ad exemplum Ecclesiae*[2]. Prin instituirea, în avantajul descendenților lui Dragoș de Bedeu, a unei instanțe politice care să supravegheze toate manifestările publice ale Ortodoxiei, patriarhia ecumenică a incitat crearea unei „societăți de drept“ fondată pe dreptul nomocanonic, dar al cărui principiu de putere – spre deosebire de ceea ce se întâmpla în Bizanț – nu mai era exterior legilor, ci produs pe cale pozitivă chiar de către aceste legi. Marea Biserică nu înțelege numai să beneficieze de un transfer de suveranitate, dar procedează chiar la descompunerea suveranității *supra legem* pe care o exercitau împărații. Jurisdicția ecleziastică acordată în 1391 lui Balița și Dragoș era un exercițiu juridic ce ar fi trebuit să preceadă instalarea unui autentic *imperium*, a unei dominații propriu-zis politice. Între putere și drept se stabilește deci o relație ca de la specie la gen, ca de la particular la general. Dreptul devine astfel regula puterii, chemată să se întrupeze din legi, și nu deasupra acestora. Din această subsumpțiune politică a suveranității imperiale, ce pare să fi avut loc în secolul al XIV-lea, Ortodoxia își propunea să iasă învingătoare, în calitate de singură ordine legitimă capabilă să întemeieze în drept practicile de dominație.

---

[1] *MM*, II, no CCCCXXVI, p. 156.

[2] Pentru detalii, v. Daniel BARBU, „Juridiction ecclésiastique et communauté politique. Le Maramureș en 1391“, in *Historia manet. Volum omagial Demény Lajos emlékönyv*, editori – szerkesztette Violeta BARBU, TÜDÖS S. Kinga, București-Cluj, 2001, pp. 57-65.

După călătoria lui Dragoș de Bedeu la Constantinopol, patriarhia ecumenică va trebui însă să mai aștepte încă un veac și jumătate pentru a putea constata în ce măsură țările române, ca unități de dominație de tip patrimonial, își întemeiază practicile puterii în dreptul nomocanonic, le ordonează potrivit „legilor împărătești și ale lui Dumnezeu".

În 1534, Marea Biserică constantinopolitană trimite un emisar la curtea lui Vlad Vintilă din București în persoana monahului Antonios Karamanlikes cu misiunea explicită de a cerceta felul în care Ortodoxia reușise să devină în Țara Românească formula juridică fondatoare a consensului politic[1]. Diagnosticul pus de călugăr sună categoric: în Țara Românească domnește *paranomia.* Biserica locului și domnul trăiesc în afara legii. Pentru a îndrepta lucrurile și a restabili ordinea legitimă, *taxis*, Antonios convoacă la curte clerul și boierimea, se așează în mijlocul adunării cu nomocanonul în față și începe *să spună legea*, adică să citească cu glas tare din compendiul juridic pe care-l adusese cu sine.

Această întâmplare ar putea descrie prima întâlnire cu urmări definitive dintre societatea românească și legea scrisă. Judecând după totala anomie ce domnește în Biserica și în corpul politic al Țării Românești în 1534, contactele anterioare dintre Bizanțul de după Bizanț și țările române, cum sunt de pildă cele relatate în *Viața Sfântului Nifon*, nu au fost decât episoade izolate și fără consecințe, „pretenții fără fundament" ce nu au izbutit să modifice în profunzime „adevărul" societății românești.

De asemenea, călătoria monahului Antonios la București poate fi considerată drept prima operațiune critică din lunga serie a celor care au incriminat în civilizația românească existența formelor fără fond. Ceea ce constată emisarul constantinopolitan este o neadecvare. Țara Românească are o Biserică, cu mitropolit, episcopi și preoți, ce pare să fie una de rit oriental, „ortodox". Cu toate acestea, respectiva Biserică nu este canonic constituită,

---

[1] Tudor TEOTEOI, „O misiune a patriarhiei ecumenice la București în vremea lui Vlad Vintilă de la Slatina", *Revista Istorică* V/1-2, 1994, pp. 30-38.

ierarhii ei sunt numiți pur și simplu de domn din rândul acelor călugări români care, sosiți la Athos în deceniul șapte al secolului al XIV-lea, își câștigaseră imediat reputația de a nu putea trăi potrivit normelor monahale bizantine ale vieții comune, adică fără vin, fără carne și fără a-și asuma vocația în deplină libertate, pe cont propriu și fără controlul unui superior[1].

Antonios vine la Țara Românească pentru a impune un asemenea control. Cum a reușit însă să înfrângă rezistența unui domn care nu s-a arătat inițial dispus să renunțe la privilegiul de a avea, în afara oricăror prevederi ale dreptului canonic, *propria* sa Biserică? Ce argumente a folosit monahul? Cum se explică, în final, triumful nomocanonului bizantin la București în 1534?

De fapt, Karamanlikes nu călătorea singur. Un corp expedițional otoman îl însoțea la distanță de o zi, gata să intervină dacă domnul Țării Românești nu s-ar fi supus. Călugărul purta asupra sa nu numai credențialele Marii Biserici, dar și împuternicirea Porții. Mandatul său era dublu. După cum dublă este și suzeranitatea ce se instituie acum, pentru trei secole și jumătate, asupra țărilor române. Sultanul otoman și patriarhul ecumenic își vor impune în indiviziune suveranitatea asupra românilor din afara arcului carpatic. Complicitatea dintre turban și mitră era deja contemporană cu Bizanțul, dar nu-și dă măsura eficacității decât după căderea Imperiului[2].

Semnul suveranității otomane este *tributul*, haraciul și tot ceea ce acesta cere pentru a fi strâns și plătit la timp: schimbări de domni, fiscalitate progresivă, instituirea unei monarhii locale cu vocație administrativă. Ștefan cel Mare fusese cândva aclamat de către poporul capitalei sale, potrivit cronisticii moldovenești,

---

[1] Dosarul la Paul LEMERLE, *Actes de Kutlumus*, Paris, 1945, no. 26, pp. 103-104; no. 29, pp. 113-114; no. 30, p. 118.

[2] Pentru apropierea clerului bizantin de puterea otomană încă din secolul al XIV-lea și pentru consecințele pe care căderea Constantinopolelui le-a avut asupra patriarhiei ecumenice, v. Daniel BARBU, „Monde byzantin ou monde orthodoxe?“, *Revue des Études Sud-Est Européennes* XXVII/3, 1989, pp. 259-271.

drept „țar“ (*car*) în virtutea faptului (destul de discutabil de altfel în ochii unor oameni ai legii polonezi sau otomani) că domnul se considera și era privit de supușii săi ca „rege în țara sa“, ca *imperator in regno suo*, cum ar fi spus un jurist capețian[1]. Monarhia administrativă ce se dezvoltă începând cu secolul al XVII-lea și mai ales în veacul al XVIII-lea va fi însă condusă, din perspectiva lui *ius public europaeum*, de simpli „hospodari“, adică de gestionari ai haraciului fără atribute de suveranitate recunoscute pe plan internațional.

În ceea ce-o privește, marca suveranității patriarhale este *legea*, dreptul nomocanonic cuprinzând atât „legea împărătească“, cât și „legea lui Dumnezeu“. În 1691, patriarhul ierusalimitean Dosithei Nottaras ține să-i reamintească lui Constantin Brâncoveanu că, oricât de mari ar fi liberalitățile sale față de Ortodoxie, „legile lui Dumnezeu nu au fost promulgate în munții Țării Românești, nici de către domnii Țării Românești, ci la Constantinopol“[2]. Legile lui Dumnezeu au fost *puse* în Bizanț de împărați și sunt *spuse* după Bizanț de către Marea Biserică constantinopolitană.

De aici înainte, istoria țărilor române se va produce la întâlnirea dintre un *orizont de așteptări* (cel al otomanilor și al patriarhiei) și un *spațiu al experienței* românești așa cum este desenat de rețelele de obligații, datorii și reciprocități care comandă comportamentele sociale. Cum se situează acest spațiu de experiență al Vechiului Regim românesc în raport cu experimentul bizantin al „societății de drept“, care *spune* legea chiar și atunci când împăratul pare să tolereze sau chiar să patroneze anomia?

În descrierea pe care o dă în 1618 procedurilor judiciare ale Țării Românești, Matei al Mirelor pune față în față, ca două sisteme de drept diferite, deși oarecum complementare, *legile*

---

54 V. Valentin Al. GEORGESCU, „L'idée impériale Byzantine et les reactions des rélités roumaines (XIVe-XVIIIe siécles). Idéologie politique, structuration de l'Etat et du droit“, *Byzantina* 3, 1971, pp. 311-339.

55 Charalambos PAPADOPOULOS, *Dositheos patriarchês Ierosolymôn*, Ierusalim, 1907, p. 44.

împărătești (ce s-ar fi aplicat cu precădere în domeniul penal) și „legea țării" (ce ar fi avut curs în pricinile civile)[1]. Ce este însă „legea țării", sintagmă pe care prelatul o redă ca atare în textul grecesc, ca și cum ar fi fost vorba despre o noțiune intraductibilă și ireductibilă la limbajul juridic romano-bizantin? Analizând formularele actelor de cancelarie din secolul al XVI-lea, în care se arată că domnii se conduc în alcătuirea sentințelor fie „după pravilă și după obicei", fie „după dreptate și după pravilă", Valentin Georgescu identifică *pravila* cu dreptul scris, iar *obiceiul* sau *dreptatea* cu dreptul cutumiar, la rândul său infiltrat de anumite elemente îndătinate de *ius receptum*[2].

Când într-o societate se folosesc simultan două sisteme de drept, două serii de norme, două *legi*, oricât de complementare ca domeniu de competență sau contaminate reciproc ar fi, este evident că o asemenea societate privilegiază *funcțiile* dreptului în raport cu *formele* acestuia. Să fim în prezența unui banal conflict între formă și fond? De când Antonios Karamanlikes a înmânat domnilor nomocanonul, aceștia au început să recurgă în pricinile penale, la îndemnul și sub supravegherea unei Biserici pusă în ordine de patriarhia constantinopolitană, la „pravila împărătească și dumnezeiască". În toate celelalte privințe, legate mai cu seamă de posesia și circulația pământului, aceiași domni par să se mulțumească să rămână niște „présidents d'un ordre patriarchal paysan"[3].

Charta de libertăți de la București din 15 iulie 1631, care confirmă și sancționează un număr de „pohte ale țerâi și ale Sfatului", pare să exprime destul de limpede acest dualism juridic:

> „Alta: judecata de ocină și de alte moșii sau orice judecată să nu se facă pre mită sau pre fățărie sau pre voia a boiari, ce să se facă cu dereptate, după pravilă creștinească.

---

[1] Valentin Al. GEORGESCU, *Bizanțul și instituțiile românești pînă la mijlocul secolului al XVIII-lea*, p. 225.

[2] IBIDEM, p. 227.

[3] Nicolae IORGA, *Byzance après Byzance*, p. 12.

Alta: nici un om fără judecată și fără Divan să nu se omoară, ce să-l închiză întâiu, deaciia să-l scoață la Divan, să-i fie vina cunoscută de toți. Atunce să piară, cumu-l va ajunge légea, pre vina lui“[1].

În materie de delicte, *legea* este cea care-l judecă („îl ajunge“) pe inculpat. Garanția pe care o cere „țara“ privește doar obligativitatea urmăririi penale („să-l închiză întâiu“) și caracterul public al sentințelor capitale. Litigiile civile cad însă sub incidența *dreptății*, numită cu această ocazie și „pravilă creștinească“. Să fie oare vorba despre dreptul canonic? Fără îndoială că nu, acesta nefiind competent în domeniul patrimonial. Așa cum putem constata dintr-un act din 1583/1584 prin care Petru Cercel încredințează episcopului de Buzău jurisdicția ecleziastică asupra eparhiei sale, dreptul canonic avea autoritate exclusiv asupra căsătoriilor între rude, divorțurilor, concubinajului și cazurilor de abandon familial[2].

În acest context, „pravila creștinească“ nu este tot una cu „legea dumnezeiască“. Stoica grămătic, redactorul hrisovului din 15 iulie, scrie opt zile mai târziu un privilegiu pentru preoți și roșii în care menționează explicit „pravila dumniziiască“[3]. Dreptatea este creștinească pentru că societatea este compusă, cel puțin nominal, din creștini. În al doilea rând, dreptatea ia forma pravilei pentru că se manifestă ea însăși ca lege, ca „lege a țării“.

Dacă *dreptatea* sau „legea țării“ nu este decât numele dreptului cutumiar, atunci ea reprezintă doar un alt mod de a desemna „obiceiul bun și bătrân de la întemeierea țării“, formulă sintetică invocată în imensa majoritate a hrisoavelor pentru a ascunde pluralitatea și inegala adâncime temporală a precedentelor pe care se bizuia sentința.

---

[1] *DRH, B*, XXIII, nr. 255, p. 408.

[2] Valentin Al. GEORGESCU, *Bizanțul și instituțiile românești pînă la mijlocul secolului al XVIII-lea*, pp. 254-255.

[3] *DRH, B*, XXIII, nr. 258, p. 414.

Care este izvorul *dreptății* înțeleasă ca drept obișnuielnic al „ordinii țărănești prezidate de domn"? Cu alte cuvinte, cine *pune* „legea țării" atât timp cât știm că domnul este chemat să o *spună*? S-ar putea ca practicile judiciare ale Vechiului Regim românesc să fie capabile să ne arate că societatea însăși a fost nu atât o *lex animata*, cât o *iustitia animata*, o dreptate personificată. Obștile țărănești ar fi păstrat până în secolul al XVII-lea o anume autonomie judiciară exprimată de practica „legii peste lege"[1]. Este vorba despre procesul cu jurători organizat cu precădere în cauze civile de tip patrimonial[2]. În astfel de spețe, administrarea dovezilor era înlocuită de o probă unică: partea aducea în sprijinul său doi, patru, șase sau doisprezece chezași ai temeiniciei cauzei. După ce aceștia depuneau jurământul în calitate de adeveritori ai punctului de vedere susținut de parte, aceasta „avea legea", „lua legea" ori i se „dădea legea" de către domn. Partea adversă „rămânea de lege". Singurul ei mod de a răsturna o soluție defavorabilă era „legea peste lege", adică contraproba cu douăzeci și patru de jurători. Dreptul de recurs era la discreția absolută a domnului[3]. În doar câteva cazuri este atestată și o a treia cale de atac a sentinței, prin proba cu patruzeci și opt de jurători[4].

Prin recursul la *chezășie* și excluderea probelor, adică a examenului juridic, societatea *pune* legea fără însă să o *spună*. Principiul puterii legale, *ennomos archê* este deci interior societății, dar nu provine nici din dreptul natural și nici dintr-un contract fondator, ci ține de domeniul schimbului de obligații și reciprocități. De aceea, instituția jurătorilor ar trebui socotită, dintr-o

---

[1] Petre P. PANAITESCU, *Obștea țărănească în Țara Românească și Moldova. Orânduirea feudală*, București, 1964, pp. 228-234, consideră procesele cu jurători expresia unui drept de justiție proprie al obștilor țărănești.

[2] Dintr-un eșantion de 879 de procese cu jurători, doar 11 sunt în materie penală, Gheorghe CRONȚ, *Instituții medievale românești. Înfrățirea de moșie. Jurătorii*, București, 1969, p. 160. Pentru o prezentare sintetică a instituției jurătorilor, Ovid SACHELARIE, Valentin Al. GEORGESCU, *Instituții feudale din țările române. Dicționar*, București, 1988, s.v.

[3] Gheorghe CRONȚ, *op. cit.*, pp. 182-183.

[4] IBIDEM, p. 114.

perspectivă weberiană, drept o soluție paranomică, căci într-un probatoriu care face apel la acest procedeu nu legea este pusă în cauză, ci conștiința, adică competența juridică subiectivă a actorilor sociali. Într-o societate a chezășiei, deopotrivă mutuale și conflictuale, nu mai poate exista un principiu al autorității (*to exoustiastikon*), ci doar o autoritate fără principii, lipsită de o *ratio scripta*. Principiile însele, adică normele de drept, sunt private de orice fel de autoritate, căci legea este întotdeauna pusă sau spusă doar în cazuri particulare.

În măsura în care este posibil ca „legea țării", din care face parte obiceiul probei cu jurători, să fie destituită de lege, dar nu de cea scrisă, ci de legea peste lege a contraprobei, jurământul strâmb nu numai că nu se transformă din păcat în delict, cum se întâmpla în mod tipic în Bizanț, dar nici măcar nu ar mai trebui socotit un păcat în stare să producă efecte sociale. Un jurământ – drept sau strâmb – a fost înlocuit de un altul, la fel de drept sau de strâmb. Desigur, administrarea contraprobei presupune uneori „stricarea cărților", adică casarea fizică a sentinței inițiale, însoțită adesea de pedepsirea pentru jurământ mincinos a chezașilor din prima instanță. Minciuna nu este însă probată în forul conștiinței, ci produsă pe cale juridică, printr-un număr mai mare de adeveritori ce sunt dispuși să-și angajeze răspunderea în favoarea uneia din părți. Conștiința se dizolvă astfel în obicei, se insinuează oarecum *intra legem*. Parafrazând un celebru adagiu din dreptul roman, am putea spune că nu lucrul judecat, ci lucrul jurat ține loc de adevăr și doar atât timp cât obiceiul nu a produs un nou jurământ.

La rândul său, adevărul poate fi probat nu numai prin jurământ, dar și prin recursul direct, din ce în ce mai frecvent în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, la suveranitatea juridică a Marii Biserici. Bunurile dobândite ori lucrurile judecate sau jurate pot fi puse la adăpost prin „cartea de blestem" dată de un patriarh, de preferință cel ecumenic. În lipsa lui, patriarhii Alexandriei, Antiohiei și Ierusalimului sunt tot atât de capabili, sub semnătură proprie și în formă solemnă, să amenințe cu osânda veșnică pe toți cei prezenți și viitori dispuși să conteste pașnica posesie a

respectivului bun sau autenticitatea jurământului depus în vederea obținerii acestuia. „Cartea de blestem“ patriarhală se impune, așadar, ca o tehnică de sustragere de sub autoritatea obiceiului. Domnul Moldovei Matei Ghica interzice acest procedeu la 1 august 1755, propunând unei societăți care nu mai avea încredere în felul în care ea însăși punea legea, metoda alternativă a contractului civil, care angajează *voința* juridică a părților și nu *conștiința* acestora:

> „aice într-această țară s-au obicinuit, atât partea politicească, cât și partea bisericească, la toate tocmelile ce fac unii cu alții, cât și slugele, năimiții, păstorii, când îi tocmesc cu simbrie și alte pricini ca aceste toate le fac fără de scrisoare și fără de marturi și când se întâmplă între unii ca aceștia vreo pricină de giudecată n-au ce a se dovedi unul cu altul și judecătorii încă n-au de unde se lumina, nefiind nici scrisoare, nici marturi, pentru care cele mai multe giudecăți nu se pot îndrepta într-alt chip fără numai cu jurământ, ori cu cărți de blăstăm, și așa pe toate dzilele pier multe suflete după cum se văd, că țintirimurile bisericilor se află pline tot de oameni afurisiți, căci unii pentru sărăcie, iar alții neștiind ce este jurământul îndrăznesc de giură și așa unii de la alții se îndeamnă a împlini acest păcat al jurământului care este lepădare de Dumnedzeu, care pentru aceasta dacă ne-am înștiințat Domnia noastră, n-am suferit a se mai urma de acum înainte aceasta cu jurământul...
> De acum înainte oricine ar ave a face tocmală cu alt om, ori parte bisericească, ori boieri, ori neguțători, sau oricine, sau bani în datorie să deie, datori să fie tocmala ce va face sau cu slugile lor, sau cu argații lor, sau cu naimiții lor, sau cu păstorii lor, să o facă cu zapise și încredințate zapisele cu 2, 3 marturi, de la oricare lucru mare până la cel mai mic.
> Pentru ca să lipsiască jurământurile și cărțile de blăstăm și pierderea cea de suflete și de vreme ce toți năimiții și, mai vârtos, argații, păstorii sunt oameni proști și nu știu cum să facă așădzări și tocmele ca aceste cu scrisori și cu marturi, datori să fie mai mult stăpânii acelor slugi a face zapise cu rânduială și cu marturi“[1].

---

[1] *Uricariul cuprindzetoriu de hrisoave, anaforale și alte acte din suta a XVIII și XIX de Th. Codrescu*, vol. I, Iași, 1871, pp. 329-330.

Se vede clar din acest hrisov că jurisdicția ecleziastică asupra conștiinței nu se exercită decât *post mortem*, sub forma „pierderii cea de suflete“, forul de judecată al conștiinței nefiind altul decât „ținterimul“. Prin jurământul rostit, obligațiile erau asumate doar în fața instanței extraordinare a eternității, scăpând de cele mai multe ori de sancțiunea prezentului. Contractul scris, „tocmala“ cu „zapis“, creează o actualitate juridică supusă scrutinului unei instanțe ordinare de judecată. Matei vodă Ghica încearcă să confere autoritatea „scrisorii“ acelor principii după care se țes raporturile de reciprocitate dintre particulari.

Pe de altă parte, dreptul subiectiv – dacă despre un asemenea drept suntem îndreptățiți să vorbim – manifestat prin practica probei cu jurători și prin procedeul jurământului – care este în viziunea evanghelică adoptată de Matei Ghica „lepădare de Dumnedzeu“ – nu poate să producă în chip structural asocierea spontană a locuitorilor în fratrii, asociații, corporații și stări. Căci, dacă *pune* legea, societatea o face în mod aleatoriu și după o tehnică a contradicției („legea peste lege“). Societatea *pune* legea numai în măsura în care legea nu poate fi *spusă*, numai pentru că nu știe să o *spună* în mod general, numai în clipa în care există un conflict particular de interese. Societatea nu pune norme, ci rezolvă litigii. „Legea țării“ nu are deci vocația de a organiza juridic spațiul public, ci doar de a crea un obicei a cărui soliditate și permanență nu sunt niciodată garantate. Căci „legea țării“ nu pare să aibă doar menirea de a evacua conflictele din corpul social pe calea unui arbitraj mutual și contradictoriu al disputelor. Membrii particulari ai societății aflați la un moment dat într-o situație strategică favorabilă pot „adăuga legi rele și asuprite“, cum se pare că ar fi făcut „grecii striini“ denunțați de *Charta* de libertăți de la București[1].

Grigore Ureche precizează și el că „tocmeala țării... toată direptatea au lăsat pre acel mai mare, ca să o judece și ce i-au părut lui, ori bine, ori rău, acéia au fost lége“[2]. De bună seamă,

---

[1] *DRH, B*, XXIII, nr. 255, pp. 406-407.
[2] URECHE, *Letopisețul*, p. 67.

cronicarul moldovean îl are în vedere pe domn, dar constatarea lui poate fi generalizată: dreptatea, „legea țării", aparține, în toate situațiile, „celui mai mare", obiceiul pare să-i dea întotdeauna dreptate celui mai puternic, celui capabil să recurgă, legitim sau nu, la violență. Pentru acest motiv, *doxomania* – denunțată cândva de Psellos ca fiind, dacă nu cauza, atunci simptomul principal al anomiei – este reprodusă de români, potrivit observației lui Anton Verancsics[1], sub forma „poftei de glorie", adică a dorinței de a recurge, chiar și numai „pentru o singură zi", la serviciile aparatului represiv pe care obiceiul îl consideră ca aparținând în chip legitim „celui mai mare".

Mereu invocat, interpretat, reinventat, niciodată sistematizat până la vasta operație de raționalizare a dreptului românesc întreprinsă de Mihail Fotino la sfârșitul secolului al XVIII-lea[2], și, mai ales, întotdeauna personificat prin intermediul unei practici sociale, obiceiul cel bun și bătrân, „legea țării", nu reușește să devină forma populară a unei ordini juridice stabile și previzibile.

Experiența bizantină a dreptului roman, ca și cea a dezangajării civile din secolele al XII-lea – al XV-lea, ne demonstrează că o societate structurată juridic nu s-ar fi putut naște, într-un Bizanț care supraviețuiește propriei sale demisii istorice, decât *ad exemplum reipublice*, adică în cadrul, prin imitarea sau ca răspuns la descompunerea unei puteri legale, *ennomos archê*. Or, prima entitate românească ce pare parțial corporată – mai degrabă ca stare de fapt decât ca un fapt de drept – chiar de la sfârșitul secolului al XVI-lea este domnia. Logica „legii peste lege", a legii puse, repuse și suprapuse la o altă adresă decât cea însărcinată să o spună, amenință să submineze însăși domnia practicată ca instituție corporată cu vocația perpetuității. De aceea domnul își rezervă dreptul de a fi cel care solicită proba cu jurători, citați prin „răvașe" domnești. De asemenea, domnul poate refuza sau satisface în chip discreționar cererea unei părți de a aduce „lege peste lege". Cadrul juridic în care societatea era chemată să *pună* legea

[1] *Călători străini*, I, pp. 407-408.
[2] Pentru dreptul obișnuielnic, v. Biblioteca Academiei Române, ms.gr. 1195.

este prin urmare organizat și administrat de domnie. Mai mult, domnia este singura care poate emite acte legislative de un ordin mai general, sub formă de „așezăminte", „tocmeli", „învățături" și „legături". Potrivit lui Udriște Năsturel, astfel de acte reprezentau, fundamental, o „punere de lege"[1].

De câte ori au recurs domnii Țării Românești și ai Moldovei la dreptul de a „pune legea"? Am identificat douăsprezece asemenea legi fundamentale emise din 1456 și până în 1741[2], când sunt redactate primele „reguli utile cu privire la guvernare" ce-și asumă, fie și numai într-o traducere franceză de epocă, statutul de *constituție*[3]? Nu am luat în calcul întăririle de care aceste „puneri de lege" s-au bucurat din partea altor domni decât cei care le-au promulgat inițial.

Opt din aceste acte legiferează în materie ecleziastică: învățătura lui Mihai Viteazul din 13 aprilie 1596[4] și tocmeala lui Miron Barnovschi din 20 septembrie 1626[5] pentru viața mânăstirească de obște, tocmeala lui Miron vodă pentru vecinii mănăstirești și boierești din 12 ianuarie 1628[6], întocmirea aceluiași domn pentru țiganii mânăstirești din 6 martie 1628[7], iertarea de dări a preoților și roșiilor din 23 iulie 1631[8] și a mănăstirilor din 20 aprilie 1632[9]

---

[1] Astfel numește Udriște Năsturel, într-un hrisov pe care-l redactează pentru Leon vodă Tomșa la 7 aprilie 1630 vechea „învățătură" a lui Mihai Viteazul pentru viața mânăstirească de obște, *DRH, B*, XXIII, nr. 79, pp. 139-143.

[2] Daniel BARBU, *O arheologie constituțională românească. Studii și documente*, București, 2000, pp. 65-71, 75-102.

[3] „Constitution faite par S.A.M. le Prince CONSTANTIN MAURO CORDATO, Prince des deux Valachies & de Moldavie, le 7 Février 1740. Portant Supression de plusieurs Impositions onéreuses aux Habitants de la Valachie, & prescrivant plusieurs Règles utiles au Gouvernement de cette Province", *Mercure de France* VII, iulie 1742, reproducere în *Revista de Drept Public* XIII, 1938, pp. 116-127.

[4] *DRH, B*, XI, nr. 160, pp. 205-206.

[5] *DRH, A*, XIX, nr. 121, pp. 144-148.

[6] *DRH, A*, XIX, nr. 288, pp. 390-391.

[7] *DRH, A*, XIX, nr. 316, pp. 428-429.

[8] *DRH, B*, XXIII, nr. 258, pp. 412-414.

[9] *DRH, B*, XXIII, nr. 358, pp. 345-346.

date de Leon Tomșa, iertarea de dări a preoților de către Alexandru Iliaș la 8 iulie 1632[1], legătura sobornicească pentru mănăstirile închinate a lui Matei Basarab din 1639[2]. În două treimi din documente, domnul își exercită atribuțiile pe care dreptul bizantin le conferea împăratului în pricinile legate de disciplina bisericească.

Celelalte patru legi fundamentale privesc materii diferite: suveranitatea (hotărârea adunării de la Vaslui prezidată de Petru Aron de a plăti tribut turcilor[3]), drepturile locuitorilor (*Charta* de libertăți de la București) și ordinea socială („legătura" lui Mihai Viteazul și proclamația tipărită prin care se ridică văcăritul, emisă de Ștefan Cantacuzino la 4 martie 1714[4]).

Zece dintre aceste „puneri de lege" nu creează propriu-zis un drept public, ci propun sau repun în vigoare precedente după care domnii sunt invitați să-și constituie jurisprudența. Doar două acte au ambiția explicită de a institui o anumită ordine constituțională, dar numai unul dintre ele își asumă această sarcină sub specia noutății. Hrisovul sub formă de *Bill of Rights* al lui Leon vodă din 15 iulie 1631 se înfățișează ca o restaurare a „céle legi și obicée bune ce le-au fost tocmit cei domni bătrâni ce li se ferecează viața lor și li se cunoscu tocmélele, că au fost de folos țerâi" ce constituie împreună „obicéiul țerâi"[5]. Actul se referă desigur nu la precedente cu vocație constituțională, ci la procedura de judecată îndătinată ce presupunea un număr de garanții și de libertăți aparent suprimate între timp. Legătura lui Mihai pare astfel să fie singura lege pozitivă cu caracter general ce ar merita acest nume, din moment ce, așa cum declară Radu Mihnea într-o cauză pe care o judecă la 24 aprilie 1613, „domnia sa așa au fost făcut așezământ atunci, cum care pe unde va fi, acolo să fie rumân vecinic,

---

[1] *DRH, A*, XXI, nr. 146, pp. 187-188.

[2] Daniel BARBU, *O arheologie constituțională*, pp. 97-102.

[3] *DRH, A*, II, nr. 58, pp. 85-86.

[4] *BRV*, I, nr. 167, p. 492, textul la Nicolae IORGA, *Fragmente de cronici și știri despre români* (= *Studii și documente cu privire la istoria românilor* III), București, 1901, pp. 94-96.

[5] *DRH, B*, XXIII, nr. 255, pp. 407-408.

unde se va afla“[1]. Acest principiu constituțional avea, chiar și la 1749, în ochii boierilor moldoveni valoare de lege organică: „care poruncă este și de la domnie și a visteriei și a pravelii, poroncind: săteanul să nu fie volnic a eși din sat și de unde va eși să se de la urmă“[2].

Spre deosebire de producția legislativă bizantină care are un autor unic, împăratul, toate aceste acte românești sunt emise de domn „împreună cu tot poporul“, cu toți sfinții părinți egumeni și preoții și călugării și cu toți dregătorii“, „înpreună cu tot svatulu domnii méle și cu voia unora den călugării de prin svintele mănăstiri“, „cu mitropolitul și cu alți episcopi [și] cu egumenii și cu boiarii cei mari și ai doii și ai treii și cu mazilii și cu feciorii de boiari de țară și cu slugi domnești, vonici denainte și cu toată țara“, cu „toată țeara, boiari mari și mici și roșii și mazâlii și toți slujitorii“, „cu cei patru ierarhi ai noștri moldoveni și cu toți boierii noștri, mari și mici și cu tot sinclitul nostru“, „denaintea adunării a toată țara, cu sveatul și cu voia a tot săborul“, „cu sfatul a toată boerimea divanului nostru“.

Ar fi probabil mai just să spunem că, în final, domnul „dă“ hrisovul, dar țara „pune legea“. Cu alte cuvinte, domnul posedă deplinitatea drepturilor de *iurisdictio* asupra Bisericii și a societății, dar nu pare să fie dotat pe de-a-ntregul cu dreptul de *imperium*. Domnii români se prezintă mai degrabă ca niște dominanți dominați. Nu numai de Poartă și de Marea Biserică constantinopolitană, dar și de „țară“, de țara constituțională desigur.

Constantin Mavrocordat a înțeles această triplă dependență a domniei. În calitatea sa de „fanariot“, se poartă atât ca un funcționar loial al statului otoman, cât și ca un fiu credincios al patriarhiei ecumenice. Ca domn al Țării Românești și al Moldovei, recunoaște țării un *imperium* constitutiv pe care el nu este

---

[1] Constantin GIURESCU, *Studii de istorie socială*, București, 1943, pp. 71-73.

[2] *Documente privind relațiile agrare în veacul al XVIII-lea*, vol. II, *Moldova*, ediție de Vasile Mihordea, Ioana Constantinescu și Corneliu Istrati, București, 1966, nr. 260, p. 288.

chemat decât să-l administreze și să-l sancționeze în virtutea unui drept de jurisdicție cu un dublu izvor: mandatul Porții și „legile lui Dumnezeu“. Cele mai importante acte legislative pe care le adoptă, „așezământul“ constituțional al Țării Românești din 9 februarie 1741[1], „slobozirea“ rumânilor din 5 august 1746[2] și „așezământul“ pentru desființarea veciniei în Moldova întărit la 1 iunie 1749[3] au toate forma unor „hotărâri obștești“. „Țara“ – compusă din boierii aflați în funcții, episcopii și clerul mânăstiresc, ca și dintr-un număr de boieri de moșie fără dregătorii – este cea care deliberează și decide. Domnul ca un „adevărat părinte al patrii“ nu face decât să confirme și să promulge deciziile elitei ecleziastice și politice, și numai atâta vreme cât acestea „sântu fără de nici o îndoială de folosul obștii“.

Probabil că asemenea momente excepționale – și nu rutina arbitrariului domnesc – sunt în măsură să dovedească că, dacă puterea domnului se manifestă ca o *ennomos archê*, acest lucru este posibil datorită faptului că izvorul acestei puteri este însăși *politeia* capabilă să *pună* legea. Țara este cea care „face legătură“ și „pune așezământ“. Domnul, chiar dacă a avut inițiativa acestor legături și așezăminte constituționale și a convocat obștea pentru a le *face* și a le *pune* la îndemnul său, se mulțumește să „întărească“ și să „adeverească“. Spre deosebire de Bizanț, unde *iurisdictio* și *imperium* erau de neseparat și inseparabile de persoana împăratului, în țările române autorul legii și forma legii rămân distincte.

Țările române par deci să fi funcționat asemeni unui Bizanț răsturnat dialectic. În Bizanț, împăratul *punea* legea, iar societatea era uneori în măsură să o *spună*, condusă de principiile dreptului natural. În societatea românească, domnul, în capacitatea sa de

---

[1] Daniel BARBU, *O arheologie constituțională românească*, pp. 107-115.

[2] *Documente privind relațiile agrare în veacul al XVIII-lea*, vol. I, *Țara Românească*, ediție de Vasile Mihordea, Șerban Papacostea și Florin Constantiniu, București, [1961], nr. 300, pp. 463-464.

[3] *Documente privind relațiile agrare în veacul al XVIII-lea*, vol. II, *Moldova*, nr. 260, pp. 287-289.

judecător și legislator suprem, *spune* întotdeauna legea, de regulă după metoda jurisprudenței. În schimb, societatea este chemată adesea să o *pună*, uneori în straturi suprapuse și potrivit unui drept pe care l-am putea califica drept subiectiv, din moment ce forul său de sancțiune este unul intern, cel al conștiinței. Avem însă de-a face cu o conștiință dejuridizată. Conștiința se poate izbi de lege, poate fi contrazisă de aceasta, dar nu dobândește un loc propriu de sancțiune, poate doar cu excepția evidențiată de Matei vodă Ghica a „țintirimurilor bisericilor pline tot de oameni afurisiți". Conștiința nu fuzionează cu justiția într-un for unic nomocanonic, ci este anulată de o lege ce se manifestă ca obicei și nu ca izvor al ordinii. Domnii români patronau mai degrabă o dezordine patriarhală, deopotrivă țărănească și boierească. Opinia lui Grigore Ureche are, în această privință, valoarea unei probe juridice:

> „Și pentru aceasta să cunoaște că cum nu-i discălicată țara de oameni așăzați, așa nici legile, nici tocmeala țării pre obicée bune nu-s legate"[1].

Nicolae Iorga a făcut, în *Byzance après Byzance*, un profil al orizontului de așteptări al românilor Vechiului Regim, adică un inventar sistematic al importurilor culturale – inclusiv al celor aparținând culturii politice – post-bizantine. Dar aceste importuri, oricât de splendide ar fi urmele lor materiale, rămân simple forme fără fond, căci românii preiau poate o anumită formulă a punerii în scenă a actului de guvernare, dar finalitatea bunei guvernări însăși, așa cum o gândeau bizantinii, adică viața *katanomică*, viața dusă în conformitate cu legile, rămâne necunoscută. După cum remarca Alexandru vodă Ipsilanti în 1778, spațiul experienței juridice a societății românești este, în absența unei *ratio scripta*, unul al haosului și al anarhiei:

> „găsind într-această țeară haosul neorânduelei ca și mai înainte de facerea lumei, pentru anarhia de atâția ani și aflând

[1] URECHE, *Letopisețul*, p. 67.

întunericul între judecători din lipsa luminei pravililor și mii de mii de greșeli la alișverișuri, pentru aceste pricini de mai sus numite am socotit, ca mai înainte decât toate lucrurile, să contenim anarhia locuitorilor“[1].

Între generația lui Grigore Ureche, născut la sfârșitul veacului al XVI-lea și cea a lui Alexandru Ipsilanti, care domnește în ultimul sfert al secolului al XVIII-lea, elitele românești s-au situat de regulă într-o poziție maioresciană inversată: ele se arată consecvente în denunțarea unui *fond fără forme*. Societatea este neașezată, nu este tocmită potrivit unor norme juste, nu este legată de legi, este neorânduită, haotică și anarhică. Dacă au, în chip oarecum necesar, o comunitate de viață, un spațiu comun al experienței istorice, românii Vechiului Regim par în schimb lipsiți de o unitate de vederi, nu se grupează sub un orizont de așteptări unic.

Concluzia este pusă apăsat, într-o viziune retrospectivă, de autorul unui text manuscris anonim din deceniul trei al secolului al XIX-lea:

„Acel loc unde se află petrecând soțietate de mulți oameni să zice patrie, după numele părinților, moșilor și strămoșilor, ce și aceia au petrecut acolo, viețuind în soțietate. Nu se cheamă dar pământul patrie, ci petrecerea cea politicească, adecă soțietatea celor ce lăcuiesc împreună, întrebuințați și împărtășiți unul de către altul, care întrebuințare leagă dragostea, interesurile și folosurile obștii, arătând pă acea adunare că este un trup întocmit de mădulări... nu putem zice că Țara Românească este patriia noastră, de vreme ce nici am avut nici avem într-însa soțietate împărtășită și întrebuințată între noi“[2].

Așadar, „patria“ nu trebuie înțeleasă sub specia apartenenței la un teritoriu încărcat de un anumit trecut, ci prin „petrecerea cea politicească“, adică prin experiența constantă a schimbului de drepturi și obligații într-un cadru instituțional care să permită atât

---

[1] V.A. URECHIA, *Istoria românilor*, I, București, 1991, p. 50.

[2] Citat de Paul CORNEA, *Originile romantismului românesc. Spiritul public, mișcarea ideilor și literatura între 1780-1840*, București, 1972, p. 208.

atingerea unor scopuri individuale, cât și realizarea unui bine comun. Din secolul al XIV-lea până la jumătatea veacului al XIX-lea, românii au ocupat și exploatat un teritoriu, dar nu au avut o patrie, un „trup" politic animat de grija pentru „folosurile obștii".

De cele mai multe ori, românii și-au consumat experiența în spațiul obiceiului, fără să depună efortul de a defini un orizont de așteptări comun. Aș spune că ei s-au lăsat integral consumați de experiența unui prezent incapabil să producă trecutul și neinteresat să proiecteze viitorul.

Societatea românească a Vechiului Regim nu a fost, așadar, nici o *societate de drept* de tip bizantin, o „soțietate împărtășită și întrebuințată" între membrii ei potrivit unor norme de drept natural, nici o *societate civilă* de formulă occidentală, o „soție cetățenească" în traducerea din 1799 a lui Paul Iorgovici[1], adică o societate ce funcționează în baza unui contract fondator actualizat în raporturile private dintre cetățeni.

Pe scurt, societatea românească a preluat fără îndoială o parte din practicile, ceremoniile și utilajul cultural al Bizanțului, nu însă și ceea ce dădea sens acestor practici: *homoêtheia*, modul în care societatea bizantină se înțelegea și se definea pe sine. Românii nu numai că nu au emulat, în calitate de corp politic, conștiința de sine a bizantinilor, dar s-au manifestat chiar, pe acest plan, într-un mod ce se înscrie într-o opoziție radicală cu Bizanțul politic. Am putea oare vorbi, de aceea, din perspectiva științei politice, despre țările române ale Vechiului Regim ca despre un Bizanț care nu numai că nu s-a lăsat modelat de Bizanț, dar care s-a împotrivit de fapt Bizanțului?

---

[1] Paul IORGOVICI, *Observații de limba rumănească*, Buda, 1799, pp. 85-86.

CAPITOLUL I

Economia politică a iertării

Au existat oare, din secolul al XIV-lea până în ultimul sfert al veacului al XVIII-lea, când regimul constituțional al țărilor române devine obiectul unei literaturi relativ consistente și când gândirea elitei pare să fie capabilă să treacă de la descrierea regimurilor posibile de guvernare (monarhie, aristocrație, democrație) la conceperea unui cadru juridic care să facă posibilă guvernarea însăși (statul), *reguli* referitoare la guvernarea Țării Românești și a Moldovei, care să vizeze, în plus, „folosul obștesc", *binele comun* pe care modul de administrare și conducere a celor două principate era chemat să-l asigure?

La prima vedere, răspunsul pare a fi afirmativ. Bunăoară, Macarie invocă în mod explicit, fără însă a le defini și enumera, „legile împărăției [*i.e.* domniei]" (*zakonî carstji*)[1] care s-ar cuveni să guverneze comportamentul și acțiunile domnilor. Care ar putea fi natura acestor *legi*? Sunt ele cumva norme de drept, scrise ori consuetudinare sau doar principii generale de conduită recomandate principelui în măsura în care acesta trebuie să fie un „arhetip" pentru supușii săi? „Legile domniei" trebuie înțelese ca legi organice, după care se organizează, funcționează și se transmite puterea ori numai ca legi morale, ca un sistem de referințe religioase și etice în conformitate cu care puterea era validată și legitimată? Care a fost oare forma istorică adoptată în Vechiul

---

[1] *Cronicile slavo-române*, p. 88.

Regim românesc de cele trei principii elementare formulate de Fritz Kern[1] ce pot defini existența unui regim constituțional în societățile medievale: *limitarea legală* (modul în care principele este legat de legi), *reprezentarea populară* (în ce fel reușește sau este constrâns principele să realizeze consensul în jurul actului de guvernare) și *responsabilitatea* (apariția unui sistem de responsabilități multiple față de binele comun, în care se include dreptul la rezistență și organizarea opoziției față de arbitrariu)?

Asemenea posibile forme de organizare stabilă și previzibilă a spațiului public nu trebuie însă gândite ca exterioare altor tipuri de raporturi – procese economice, mobilitate socială, dinamică politică –, pe care nu le însoțesc de la distanță, ci în care sunt de cele mai multe ori incluse. Relațiile de putere s-ar prezenta deci ca un efect al inegalităților, dezechilibrelor și diferențelor ce străbat toate aceste raporturi. Aș îndrăzni să spun, pe urmele lui Foucault[2], că relațiile de putere sunt de cele mai multe ori un factor de producție, căci ele nu interzic sau permit după principiul normei de drept, ci creează și se lasă create în afara logicii elementare a permisiunii și represiunii. Puterea descurcă, destramă, separă, distinge, introduce o infinitate de diferențe în nucleul dur și aparent indivizibil de reprezentări ideologice și simbolice în jurul căruia orice regim patrimonial are tendința să se organizeze.

Carele ia domniia, plătească și dătoriia

În comunitățile creștine, iertarea este, prin excelență, o virtute. Ce se întâmplă însă atunci când aceasta devine un principiu ordonator al raporturilor de putere și o tehnologie de regenerare a elitelor politice? Creștinul este înclinat, ba chiar obligat prin natura credinței sale, să ierte nedreptățile pe care le suferă. Sau, mai precis, pentru creștin nici nu există nedreptăți în sine, ci doar

---

[1] Friz KERN, *Kingship and Law in the Middle Ages*, translated by S.B. Chrimes, Basil Blackwell, Oxford, 1968, pp. 181-205.

[2] Michel FOUCAULT, *La volonté de savoir*, Paris, 1976, pp. 112-129.

persoane care comit fapte nedrepte, persoane pe care el se cuvine să le ierte, atât din vocație, cât și din convingerea că „nimeni nu este fără de păcat“ și că trebuie să ierte pentru a fi, la rândul său iertat, că va fi iertat exact în măsura în care el însuși este capabil de iertare.

Dar este oare potrivit ca principele să treacă cu vederea sedițiunile și faptele de corupție pe care le constată ori „țara constituțională“ să ierte abuzurile cărora le cade victimă sau la care este martoră? Nu putem socoti, în acest caz, că iertarea este mai curând un viciu decât o virtute? Figurează oare iertarea în catalogul virtuților civice, se numără ea printre calitățile supusului virtuos sau ale bunului principe?

Este oare nimerit ca iertarea să devină o regulă a vieții publice? În societățile organizate, separarea instituțională, indiferent de eventualul caracter arbitrar al acestei operații, dintre domeniul legii și cel al fără-de-legii mai poate lăsa iertării un spațiu public de acțiune?

Un posibil răspuns la toate aceste întrebări îl datorăm unui martor anonim[1] care a reconstituit următorul dialog, ce ar fi avut loc în vara anului 1695 în fața divanului domnesc, între Constantin Brâncoveanu, domn al Țării Românești și clucerul Constantin Știrbei, al șaselea demnitar al țării în ordinea importanței:

> „Și au zis domnul: Cluceriu, când te-am trimis în țară cu slujbe, fiind cu boerie, dreptate am poruncit să faci, au nedreptate și jafuri?
> El zise: Ba dreptate ai poruncit, măriea ta să fac. Și începu a să îndrepta din cuvinte;
> Iară domnul zise: Dar acestea ce sînt? Și scoase hârtioarăle cu iscălitura lui [...].
> [Clucerul] începu a zice că pentru cheltueala căii și a feciorilor au făcut. Și un covor și niște tipsii și tingiri ce au fost luat mită de au făcut nedreptate săracilor, zicea că le-au dăruit mânăstirii Strehaii.

[1] *Istoria Țării Romînești*, pp. 71-73.

Domnul zise: Auziți boieri, cu jafuri și cu nedreptăți face pomene [...] Dar până când aceste jafuri să le faci, cliucere Costandine? Că de nimică eu te-am rădicat și te-am făcut slugeriu mare, comis mare și cliuceriu mare, al 6 [-lea] scaun al Divanului și te-am miluit și te-am ținut credincios. Ai luat județul Dâmboviții, l-ai prădat de n-au rămas ca un sat; l-am luat acela și ți-am dat Teleormanul și mai rău l-ai făcut. Câte am găsit pe urmă-ți sume de lei jăfuite, pentru care te-am suduit într-o vreme și te-am urgisit să nu te văz în ochi. Iar te-am iertat pentru rugăciunea altora. Acum iar ai făcut jafuri și nedreptate. Știi tu bine că Matei vodă cel bătrân și Grigorie vodă și Duca vodă și Șărban vodă văzând faptele voastre cele rele și jafurile care le făcea neamul vostru cel rău, au blăstemat [pe] cine vă va milui și [pe] cine vă va primi pe slujbe. Și eu am intrat în blestemu acelor Domni de ți-am dat atâtea boerii mari și sluje, iară tu tot rău și jăcaș. La Antonie vodă, când umblași dijmariu, pentru jafurile tale ai pățit mare rușine. La Duca vodă, fiind logofăt de visterie, ai făcut iscălitura vistierului celui mare de vreai să furi 17 pungi de bani și aflându-te au vrut să-ți tae mâna și să te dea cu catastihul de gât legat pen târg. Șărban vodă, pentru furtișagurile ce ai făcut din banii cailor, au vrut să te spânzure, cum toiată boirimea și țara știe de acestea. Și acum ai îmbătrânit și tot nu te lași. Voi să te fac să te înveți".

După ce a denunțat în asemenea termeni viguroși venalitatea boierului, întocmind inventarul abaterilor sale (abuz în serviciu, luare de mită, fals și uz de fals, furt din avutul public), principele își schimbă interlocutorul:

„Ia-l, căpitane de dorobanți [...] și du-l la visterie și să cauți un car, să-l pui și să-l duci la Mehedinți păn satele carele le-au jăfuit să le dea banii care le-au luat și apoi să-l aduci, însă să-l bagi și în fiară".

Acest dialog, ce se înfățișează ca o condamnare publică a actelor de corupție comise de nevrednicul dregător este urmat, în textul aceluiași martor contemporan[1], de o narațiune:

---

[1] IBIDEM, pp. 73-74.

„Deacii, jupâneasa lui, fiind rudă cu domnul, mergea la jupâneasa Stanca, cu mumă-sa băneasa Ilinca, sora jupânesii Stancăi, mumei domnului și plângea rugându-se. Însă i s-au făcut milă pentru lacrămile ei și au grăit jupâneasa Stanca fiiu-său domnului. Pus-au și pă vlădica de au grăit și l-au ertat de acea purtare pen țară, de ocară și au poruncit să dea banii ce i-au luat îndoiți și i-au dat și l-au ținut vr-o doaă saptămâni închis și l-au slobozit, zicându-i să nu-l mai vază în ochi, să să ducă acasă și să nu să mai amestece la ceva că va să-l spânzure".

În cele din urmă, Brâncoveanu nu l-a spânzurat pe Știrbei, ci, după opt ani, l-a „amestecat" el însuși în treburile publice, făcându-l din nou mare clucer, apoi, în 1707, chiar mare ban, adică cel dintâi boier al țării.

Între dialog și narațiune, anonimul brâncovenesc nu stabilește doar o relație stilistică, ci, în primul rând, un raport social. Fragmentul din cronica anonimă a domniei lui Constantin Brâncoveanu merită să fie reprodus aproape în întregime pentru că nu consemnează doar o simplă anecdotă istorică, ci descrie un eveniment exemplar, capabil să ilustreze modul în care funcționa societatea politică românească a Vechiului Regim.

Corupția („nedreptatea"), abuzul („jaful"), traficul de influență („rugăciunile", „lacrămile", „grăitul"), chiar expuse public („știute de toată țara"), rămân instrumente de producere a puterii. Întâmplările al căror erou a fost Constantin Știrbei prezintă câteva trăsături tipice: orice faptă, oricât de gravă și repetată, nu este, în final, cu adevărat pedepsită, nu atrage după sine excluderea din viața publică, nu compromite irevocabil, nu închide accesul la responsabilități și dregătorii. Chiar și în cazurile de felonie sau de gravă corupție, nu principiile sunt puse în joc, nu normele unei justiții abstracte se găsesc amenințate, ci doar echilibrul raporturilor personale dintre țara constituțională și domn. Așadar, dregătorul poate fi destituit și incriminat, ba chiar urmărit și pedepsit, apoi iertat, reinstalat în funcție și chiar promovat, căci „mila" principelui este mai puternică decât orice vină, este de natură să anuleze trecutul, oricât de grave ar fi faptele pe care acesta le-ar

putea ascunde. De aceea, carierele publice sunt mai puțin, sau deloc, rezultatul competenței și reputației nepătate, cât al influenței clientelei, clanului sau grupului cel mai bine situat la un moment dat în dinamica puterii.

Poate că lecția recapitulativă care se degajă din istoria lui Brâncoveanu și a clucerului Știrbei se referă la însăși legătura constituțională implicită dintre domn și țara politică. În pofida declarațiilor ocazionale – de felul celor care, în veacul al XVII-lea, par să fi intenționat ostracizarea neamului Știrbeilor – nimeni nu este exclus în realitate, pe termen mediu și lung, de la exercițiul puterii și de la exploatarea resurselor publice, nici o persoană, nici o familie, nici o grupare. Excluderile sunt întotdeauna conjuncturale și de scurtă durată, adesea afirmate, rar aplicate. În schimb, includerile sunt sistematice și continue deoarece „iertarea" se dovedește a fi regula politică fundamentală, este însăși legătura constituțională dintre domn și țară.

În mod normal, de îndată ce o societate se organizează pe baza unor norme de drept, scris sau nescris, iertarea este automat exclusă. Legea nu este viabilă decât însoțită de pedeapsă, fiind, oarecum, chipul rațional al morții. Într-adevăr, potrivit apostolului Pavel (*Romani* 5-7), moartea este rodul păcatului, iar acesta este produsul legii, al normei încălcate cu bună știință. Inevitabil, legea este făcută pentru a ucide. Rostul ei este pedeapsa, o sancțiune care nu poate lua în calcul „mila" și „iertarea" decât cu riscul abolirii legii. Pedeapsa care vine din aplicarea legii „nu caută la fața omului" (*Deuteronom* 1, 17), este imparțială, indiferentă față de persoană, atentă doar la transgresarea normei.

Suveranul care recurge la tehnica reprezentării și încredințează unei autorități subordonate puterea de a aplica și executa legile nu are cum să delege și eventuala lui predispoziție de a-și ierta aproapele, fie acesta un criminal sau un funcționar corupt. Pentru principe, iertarea trebuie să rămână o virtute privată, funcțională doar în acele situații în care legea nu are (încă) nici un cuvânt de spus. În fond, existența unor teritorii sociale, variabile ca întindere, de exercițiu al iertării, depinde de voința

suveranului de a le rezerva și amenaja prin controlul pe care îl exercită asupra instituțiilor și instanțelor statului.

Ce se întâmplă însă atunci când puterea legislativă și cea executivă sunt deținute cu titlu personal, ca în regimurile de dominație de tip patrimonial, în care autoritatea centrală nu se bizuie pe asentimentul constant și critic al societății, ci pe supunerea, condiționată sau necondiționată a acesteia?

Nu lipsesc, în Vechiul Regim românesc, încercările de a afla un răspuns la această întrebare. Referindu-se la arbitrariul domnesc instalat, în opinia sa, odată cu întemeierea țării, Grigore Ureche observa:

> „Și pentru aceasta să cunoaște că cum nu-i discălicată țara de oameni așăzați, așa nici legile, nici tocmeala țării pre obicée bune nu-s legate, ci toată direptatea au lăsat pre acel mai mare, ca să o judece și ce i-au părut lui, ori bine, ori rău, acéia au fost lége, de unde au luat și voie așa mare și vârf. Deci cumu-i voia domnului, le caută să le placă tuturor, ori cu folos, ori cu paguba țării, care obicéi pănă astădzi trăiește“[1].

După Barbu Știrbei, situația rămăsese neschimbată, în liniile sale fundamentale, chiar și în 1827:

> „Cât despre prezent, puterea judecătorească este pe de-a-ntregul confundată cu administrația și cu perceptorul de impozite, care este în același timp și administrator și magistrat. Astfel, [nu există] nici un fel de corp de doctrină, nici o tradiție de principii, nici un organ natural al legii, iar împărțirea dreptății, formând obiectul esențial al oricărei guvernări și baza oricărei societăți, nu este considerată aici decât un simplu atribut al puterii și un accesoriu de un interes absolut secundar“[2].

Să fie deci adevărat că, vreme de aproape șase veacuri, în ochii românilor legea a fost – după exemplul bizantin – persona-

---

[1] URECHE, *Letopisețul*, p. 67.

[2] Vlad GEORGESCU, *Mémoires et projets de réforme dans les principautés roumaines 1769-1830*, Bucarest, 1970, p. 161.

lizată, însuflețită, întrupată în figura principelui, a fost o *lex animata*[1]? Legea s-a confundat cu „voia domnului" și nu a fost mai mult decât o simplă componentă a unei practici indivizibile de guvernare, un „atribut al puterii", nu o putere autonomă întemeiată pe un „corp de doctrină" compus rațional, după principii investite cu un caracter de universalitate, cum ar fi fost, de exemplu, cele ale dreptului natural invocate de Barbu Știrbei.

Puterea, inclusiv legislativă și judecătorească, a principelui a fost privită, în principiu, ca fiind deplină și necontestată („voie mare și vârf"). Printre caracteristicile ei majore se numără iraționalitatea și imprevizibilitatea, izvorâte din absența oricărei autorități a lucrului judecat. Limitată în fapt doar de măsura în care domnul era dispus să se simtă „legat" de țară sau de obicei, adică de „legea țării", puterea principelui nu dăinuie totuși decât atât timp cât acesta domnește. Nici o hotărâre nu supraviețuiește, în chip natural și necesar, morții sau scoaterii sale din scaun. Orice cauză în care s-a pronunțat un domn poate fi reluată, ca o speță integral nouă, de oricare din succesorii săi, liberi să dea pricinei o soluție diferită („ce i-au părut lui, ori bine, ori rău, aceia au fost lege").

De aceea, nu pare deloc surprinzătoare decizia lui Constantin Brâncoveanu de a recurge la serviciile unui boier care sub cel puțin trei domni, „a pățit mare rușine" și a fost amenințat cu mutilarea și chiar cu pedeapsa capitală pentru fapte dovedite de corupție și pe care el însuși îl „băgase în fiară".

Fiecare nouă domnie anulează trecutul funcționarului public și regenerează țara prin „iertare". În vechea ordine politică românească, boierimea beneficiază, la domnie nouă, de o iertare globală, de un fel de amnistie generală a trecutului. Iată un exemplu:

---

[1] Așa cum afirmă Petre STRIHAN, „Voievodatul și domnia. Prerogativele domnești", in Vladimir HANGA (coordonator), *Istoria dreptului românesc*, I, București, 1980, p. 253. V. recent Violeta BARBU, „Lex animata et le remploi des corps", in Petre GURAN, Bernard FLUSIN (éditeurs), *L'empereur hagiographe. Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine*, București, 2001, pp. 224-248.

„Sultan Mehmet împăratul iar au dat domnia lui Constandin vodă [Șerban]... Iar Constandin vodă au mers la Târgoviște. Și iar au arătat milă mare asupra creștinilor și celor greșiți. Și i-au iertat de toate vinele lor, numai să să așeze și să meargă cineș la moșiia sa“[1].

Dintr-o astfel de practică politică a iertării rezultă și specificul funcției publice în tradiția administrativă românească. Virtutea de căpetenie a demnitarului nu este *datoria*, adică un angajament responsabil în raport cu un anşamblu de principii și norme impersonale, pe care este ținut să le facă cunoscute, să le respecte și să le aplice, ci *devotamentul*, sau, altfel spus, răspunderea directă și personală față de cel care l-a numit, care „i-a dat“ în administrare un județ, ori „l-a primit pe slujbe“ și față de „porunca“ căruia trebuie «să dea socoteală».

Dreptatea nu este deci privită ca o noțiune abstractă, transcendentă și indiferentă la conjuncturi. Dreptatea este întotdeauna a domnului, este identică cu „voia celui mai mare“. Acesta poate pedepsi sau ierta, alegerea sa fiind dictată nu de gravitatea crimei comise sau de amploarea răului produs, ci de echilibrul în care se află raporturile de putere, de felul în care se simte „legat“ de țară.

Căci, deplină fiind, puterea domnului nu este totuși absolută. Dimitrie Cantemir socotește că domnilor nu le lipsea, la începuturile Țării Moldovei, nici una din *summae potestatis*[2], dar că, odată cu Bogdan cel Orb, a dispărut *absoluta Principis potestas*[3]: dacă domnul are drept de viață și de moarte asupra locuitorilor și poate lua orice hotărâre cu privire la dregătoriile laice ori ecleziastice, în schimb asupra bunurilor locuitorilor are o putere mai restrânsă[4]. *Charta* de libertăți de la București din 15 iulie 1631 întărise deja această scoatere a bunurilor din raza de acțiune a arbitrariului domnesc:

---

[1] *Letopisețul cantacuzinesc*, p. 126.
[2] CANTEMIR, *Descriptio*, p. 122.
[3] IBIDEM, p. 124.
[4] IBIDEM, p. 126.

„după moartea boiariului sau fieşce om să nu i se ia bucatele [să fie] domneşti, ce să rămâie la sânge sau unde va lăsa mortul, să fie lăsat cum au fost de veac“[1].

Să adăugăm că domnii urmau astfel exemplul împăraţilor bizantini a căror jurisdicţie asupra bunurilor private era limitată. Aşa, de pildă, la jumătatea secolului al XIV-lea, arhiepiscopul Thessalonicului, Nicolae Cabasilas, critică abuzurile imperiale care nu ating doar drepturile politice ale supuşilor, dar chiar şi libertatea lor (*eleutheria*), în măsura în care fiscalitatea excesivă, crede prelatul, a distrus însăşi noţiunea de proprietate[2]. Singurul spaţiu de libertate pe care şi-l poate amenaja în afara controlului puterii este cel întemeiat pe deţinerea de bunuri cu titlu personal.

Cantemir nu se înşeală, probabil, decât asupra cauzelor acestei limitări a autorităţii domneşti. Nu ar fi vorba atât despre o evoluţie istorică în sensul unei lărgiri a libertăţilor, cât despre faptul că, spre deosebire de epoca modernă, practicile constituţionale nu luau niciodată în Vechiul Regim forma unor politici publice şi nici nu puteau viza astfel de politici. Autoritatea principelui se oprea la graniţa dreptului privat. Domnul deţinea o putere deplină asupra oamenilor, dar era relativ neputincios în faţa lucrurilor. În mod normal, domnul guverna vieţile supuşilor săi, nu însă şi bunurile acestora. Iar atunci când încerca totuşi să o facă, actele sale erau imediat considerate ca fiind abuzive şi ilegitime.

În plus, domnul cel bun trebuie să răspundă devotamentului clasei politice prin „blândeţe“, printr-o „milă“ atotcuprinzătoare, ce constituie virtutea sa esenţială. Aşa de pildă, despre acelaşi Constantin Şerban ni se spune că, în prima sa domnie:

„au început a face milă mare ţării, ertându-le toate năpăştile. Şi au plătit pe slujitori cu un haraci deplin. Şi au ertat ţara de bir 3 luni. Şi au ertat dorobanţilor şi călăraşilor dijma şi oeritul. Şi au îmbrăcat pe toţi cu postav bun şi pre căpitanii lor

---

[1] *DRH, B*, XXIII, nr. 255, p. 408.

[2] Ihor ŠEVČENKO, „Nicolas Cabasilas «Anti-Zealot» Discourse: a Reinterpretation“, *Dumbarton Oaks Papers* XI, 1957, p. 194.

cu frânghii, cu coftirii, cu atlaze. Lefi încă le da din dăstul. La masă cu dânsul de-a pururea șădea cu dânsul și-i dăruia. Judecăți drepte făcea și milă din dăstul. Pre nimenea nu obiduia, ci cu blândețe și cu cuvinte dulci pre toți îi mângâia. Și gândi să facă mult bine țării. Și să bucura toți, și moșneni și streini, mulțumind lui Dumnezeu că le-au hărăzit domn bun și înțelept și milostiv“[1].

Dreptatea principelui trebuie „împreunată cu blândețea și cu îndelunga răbdare“, adaugă Antim Ivireanul adresându-se lui Ștefan Cantacuzino, al cărui portret ar conține, ajunse la maturitate, toate trăsăturile bunului conducător de oameni:

„Pre cei supuși cu daruri îndestulate totdeauna îmbogățești, pre politie cu boieriile, pre norod cu ușurarea, pre streini cu primeala, pre săraci cu mila și pre toată țara cu bișuguri nenumărate“[2].

Pentru a merita devotamentul țării, domnul era deci obligat să asigure prosperitatea acesteia în general și a fiecărei stări în parte: să distribuie funcțiile cele mai importante membrilor clasei politice constituite („politia“), să fie darnic cu personalul său administrativ („supușii“), să micșoreze impozitele suportate de țărănime („norod“), să-i întrețină pe marginali („săraci“) din veniturile publice, să nu îngrădească libertatea de imigrare a străinilor. În final, „blândețele domniloru pătrundu inimile oameniloru și a norodului“, boierii și domnul alcătuind „o turmă și unu păstoru“[3], iar țara bucurându-se de *odihnă*, termen prin care cronicile și hrisoavele descriu unanim buna guvernare.

Starea de odihnă a fost dorința fundamentală a societății românești, criteriul după care aceasta era înclinată să evalueze reușita politică a oricărei domnii. Ceea ce pare să însemne că

---

[1] *Letopisețul cantacuzinesc*, p. 119.

[2] ANTIM, *Opere*, p. 410.

[3] Descrierea relațiilor lui Mihai Racoviță cu boierii în prima sa domnie, *Letopisețul Țerei Moldovei atribuitu lui Nicolai Muste (1662-1729)*, in KOGĂLNICEANU, *Cronicele*, III, p. 30.

singurul mod în care această societate se putea concepe pe sine era acela de obiect al unei practici de guvernare. Sau, altfel spus, în afara supunerii nu putea fi acceptată ca legitimă nici o altă atitudine, căci aceasta nu ar fi făcut decât să tulbure odihna țării și liniștea socială. Supunerea era însă privită ca expresie optimă a echilibrului raportului de dominație între principe și țară numai în măsura în care primul are grijă să guverneze cu „blândețe" și „să lase în pace țara să se odihnească", după formula lui Radu Popescu[1].

Deoarece domnii sunt „păstori" puși să păzească „turma cea împărătească a lui Hristos"[2], ei sunt „păstorii turmei lui Dumnezeu"[3], a „dumnezeieștii turme"[4] și trebuie să fie „harnici" să-și „cunoască turma"[5], să fie „blânzi" spre „turma lui Hristos" pe care să o „pască"[6], arătându-se „păstori buni"[7].

S-ar părea că avem de-a face – și încă într-un mod extrem de explicit – cu o *putere de tip pastoral*, așa cum a fost identificată de Paul Veyne[8] în gândirea lui Michel Foucault[9]. Spre deosebire de relațiile de putere de tip juridico-discursiv, care uniformizează atitudinile și normalizează comportamentele, puterea pastorală încurajează producerea unei atitudini pe care aș numi-o „individualism juridic". Individul nu-și aliniază comportamentul potrivit exigențelor unor norme juridice, ci evoluează liber pe un teritoriu aflat sub controlul unui anumit dispozitiv de putere. Și, atât timp cât evoluează în direcția spre care operația inevitabilă de „descurcare" a relațiilor de putere îl îndrumă în chip firesc, este hrănit și ocrotit în mod negativ, prin menținerea sarcinilor fiscale la un nivel suportabil și prin toleranța de care beneficiază

---

[1] POPESCU, *Istoriile*, p. 126.
[2] *Învățăturile*, p. 230.
[3] IBIDEM, p. 231.
[4] IBIDEM, p. 316.
[5] IBIDEM, p. 294.
[6] IBIDEM, p. 322.
[7] IBIDEM, p. 295.
[8] Paul VEYNE, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, 1971, pp. 347-385.
[9] Michel FOUCAULT, „Sexualité et pouvoir", in IDEM, *Dits et écrits 1954-1988*, III, Paris, 1994, pp. 559-566.

transgresarea normelor. Puterea nu are interesul să acționeze prin interdicție, nici nu se folosește de norma de drept pentru a reprima, a alinia și a produce unanimitatea. Puterea nu interzice nimic, pentru că nu se reprezintă pe sine în raport cu legea, ci cu echitatea. Obiectivul ei nu este de a asigura domnia legii pozitive, ci acela de a ocroti munca.

Puterea de tip pastoral nu poate fi deci gândită ca un bun social autonom, ce se poate lua în stăpânire prin forță, ce se poate dobândi pe cale legală, ce se poate transmite, împărți sau distribui, ca ceva la care se poate „ajunge“, sau care poate fi păstrat, pe care se poate pune mâna, sau care riscă să scape din mână. Puterea se exercită, mai degrabă, ca un joc al legăturilor, inegale și mișcătoare, dintre diferite grupuri de persoane. Puterea pare să fie tocmai locul unei redistribuiri și disciplinări a conflictelor care frământă în chip natural corpul social.

Relațiile de putere sunt, în mod necesar și evident, purtătoare ale unei anumite intenționalități, fără a fi totuși bântuite de subiectivitate. Firește, n-ar putea fi concepută o putere care să nu se exercite în funcție de un număr de obiective. Ceea ce nu înseamnă neapărat că acestea din urmă ar fi rodul alegerii sau deciziei unui subiect individual. Puterea nu face decât să gestioneze, uneori potrivit unei rețele de cauzalități și de complicități contradictorii, funcționarea societății, sprijinindu-se pe elemente de susținere, dislocuind grupuri marginale, modelând interacțiunea factorilor economici. Puterea ar putea fi definită, în cele din urmă, drept o strategie anonimă ce coordonează tactici individuale, inițiative personale, comandamente autoritare ce se difuzează inegal, fiind mereu traduse la nivelul responsabilităților personale și de grup.

În sfârșit, acolo unde este putere, apare în chip necesar și rezistența la putere. Aceasta nu poate fi separată de putere, face parte din ea, locuiește în miezul acesteia. Puterea nu are cum să funcționeze în afara confruntării cu o multiplicitate de puncte de rezistență, ce joacă rolul de adversar, de țintă menită lovirii și care dau puterii, în final, adevărata ei identitate. Puterea are nevoie de rezistență și de opoziție ca de un element pasiv, destinat unei

permanente înfrângeri. Ca și relațiile de putere, nodurile de rezistență sunt distribuite neregulat pe suprafața socială, suscitând anumite practici, comportamente și atitudini, diferite în timp și spațiu. Numai atunci când toate aceste puncte de rezistență se alătură într-o strategie ce ajunge să traverseze, ca o peliculă negativă, toate relațiile de putere, când se împletesc într-un anumit regim de normalitate, când se „încurcă" într-atât în țesătura puterii încât a te descurca devine cu neputință, numai în acel moment se ivește posibilitatea refondării puterii după reguli noi.

Pe scurt, dincolo de putere nu se află nimic, nici un fel de opoziție blocată în incapacitatea sau în interdicția de a-și rosti adevărul. În exercițiul puterii se topesc laolaltă dominația și rezistența. Puterea nu se constituie decât în măsura în care dă naștere unor practici. Altfel spus, ea nu are un izvor situat în afara responsabilității persoanei, sursă în raport cu care subiectul individual se definește pe sine fie drept supus, fie drept revoltat. În toate cazurile avem de-a face cu o participare inevitabilă la putere, care își face apariția numai în orizontul persoanei și nu, așa cum dreptul pozitiv ne îndeamnă să credem, în sferele înalte ale posturilor de comandă politică. În fond, fiecare este coautor al puterii pe care are aerul că o îndură, că o suportă împotriva propriei voințe, că o lasă în afara adevărului propriu și a vocațiilor, ambițiilor și dorințelor pe care acesta le pune în mișcare.

Puterea n-ar trebui deci să se scrie niciodată cu majusculă, ca pentru a arăta că este ceva situat în afara posibilității și responsabilității persoanelor, ca și cum puterea n-ar fi decât punctul central în care, sub forma dreptului, se iau acele decizii la care o societate inertă și periferică este chemată să se supună. De fapt, puterea „nu este o instituție, nu este o structură, nu este o anumită autoritate cu care unii ar fi dotați" și de care ceilalți, cei mai mulți, ar fi lipsiți, ci „este doar numele pe care-l dăm unei situații strategice complexe într-o societate dată"[1].

---

[1] Michel FOUCAULT, *La volonté de savoir*, p. 123.

De aceea, o putere de tip pastoral nu se păstrează cu tot dinadinsul dacă acest gest îl situează pe titularul puterii în afara situației strategice care face puterea posibilă. Renunțarea la putere nu mai este atunci o abdicare și o înfrângere, ci un mod de a înțelege că puterea pastorală nu se poate lua în posesie cu titlu personal. Un exemplu de la sfârșitul secolului al XVI-lea ilustrează în mod exemplar această constatare.

La 19 august 1591, Petru Șchiopul, domn al Moldovei, părăsește de bunăvoie tronul și se refugiază în Tirol. Nu înainte însă de a avea grijă să trimită Sultanului, alături de însemnele domniei, restul tributului obișnuit datorat Porții pentru anul în curs și să întocmească un *hoget*, un fel de raport de demisie, în care nu numai că-și justifica abdicarea și exilul, dar evoca și starea finanțelor țării[1].

Explicația acestui gest este oferită de Grigore Ureche, probabil pe baza mărturiei tatălui său Nestor, logofăt la curtea lui Petru Șchiopul. Așadar, principele,

> „văzându nevoia țărâi, că turcii pre obicéiul lor cel spurcat și neastampăratu de lăcomie, trimiseră de cerea bani, să le dea mai mult decât era adetul țărâi, făcu sfat cu boierii, ce vor face, cum vor putea rădica și alte dări care n-au mai fost. Că nu-i de aceasta, că doară nu va putea plăti această dată țara, ci ieste că să face obicéi, carele nu va mai ieși și aceasta vor lua și altile vor izvodi, cum s-au și tâmplat. Și s-au ales sfat aceștii nevoi, ca să să înceapă de la altul, iară nu de la dânsul. Și décii să găti să să ducă din țară, măcară că boierii cu toții apăra să nu să ducă din țară, ci să dea acea nevoie, că alții vor da și țara tot nu va hălădui. Ci Pătru vodă nici într-un chip nu vru să să apuce de acea dare și să ia blestemul țării asupra sa. Ci își tocmi lucrul înainte și la scaun lăsă boieri să păzească scaunul, până le va veni alt domnu de la împărăție“[2].

---

[1] Nicolae IORGA, *Histoire des Roumains et de la romanité orientale*, V, Bucarest, 1940, p. 300.

[2] URECHE, *Letopisețul*, p. 218.

Ne aflăm în fața analizei unei decizii politice luate într-un cadru constituțional ce pare extrem de bine articulat. Petru Șchiopul, care „era domnu blându, ca o matcă fără ac, la judecată dreptu, nebețiv, necurvar, nelacom, nerăsipitoriu, putém să-i zicem că toate pre izvod le-au ținut“[1], se consultă cu boierii, cărora „le era părinte, pre carii la cinste mare-i ținea și din sfatul lor nu ieșiia“[2].

Soluția „aleasă“ de principe nu este însă cea „apărată“ de ansamblul boierimii constituită în *sfat*, în corp deliberativ convocat să-l asiste pe domn în administrarea țării și în adoptarea hotărârilor de ordin general. El își argumentează decizia de a „ieși din sfatul“ boierilor, pe care era deprins să-l respecte, pe un temei juridic: de pe poziția unui domn care, până atunci, „toate pre izvod le-au ținut“, Petru Șchiopul refuză „să facă obicéi“, să inoveze, să introducă reguli noi. Respectul său față de ordinea de drept s-a arătat a fi mai puternic decât interesul politic al boierilor atașați de un domn „blând“ și decât dorința domnului însuși de a-și menține poziția politică.

Apoi, Petru Șchiopul se dovedește capabil de o foarte precisă separare între propria sa condiție umană și statutul politic conferit de funcția domnească, distincție constituțională comparabilă cu cea pe care teoria juridică occidentală o făcea, în anumite condiții, dar în aceeași epocă, între *corpul natural* și *corpul politic* al suveranului[3].

În calitate de domn, este conștient – ca și boierii, de altfel – de faptul că mărirea sarcinilor fiscale ale țării, impusă de tributul suplimentar cerut de Poartă, reprezintă o măsură administrativă inevitabilă, că dacă el va refuza să-și asume răspunderea acestei creșteri a impozitelor, în schimb „alții vor da“, succesorii săi nu vor ezita să o facă.

---

[1] IBIDEM, p. 219.

[2] IBIDEM, p. 218.

[3] Ernst H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, 1957.

Ca persoană privată, Petru nu vrea însă să-și atragă oprobriul contribuabililor, „blestemul țării". De aceea el se dezbracă singur, la modul cel mai concret, de atributele puterii, împachetează cușma princiară și steagul de domnie și le expediază la Istanbul[1], restituind, cu alte cuvinte, aceste *regalia* sursei supreme și legitime a autorității cu care fusese investit atunci când ocupase scaunul Moldovei.

Domni înlăturați de boieri, domni alungați din scaun, domni înlocuiți de pretendenți, domni depuși de Poartă, domni efemeri, domni pribegi și domni exilați au existat și înainte și după Petru Șchiopul, atât în Moldova, cât și în Țara Românească. Renunțarea la putere a nici unuia dintre ei nu a fost însă consemnată ca fiind urmarea unei decizii constituționale întemeiată nu pe un act, violent sau chibzuit, de voință, ci pe un principiu de drept.

Exceptând textul lui Ureche, marea majoritate a surselor românești din veacurile al XVI-lea și al XVII-lea descriu o societate politică neconfigurată juridic și lipsită de complexități structurale, legate de existența unor colectivități corporate (ordine religioase, capitluri, biserici colegiale, bresle, fraternități, comune, stări) asemeni celor care, în secolele al XII-lea și al XIII-lea au apărut pretutindeni în Europa occidentală. Acestea erau organizate, sub inspirația principiilor de drept roman, ca niște corporații, ca grupuri a căror personalitate era, pe plan juridic, diferită de cea a persoanelor care le alcătuiau și ale căror acte de voință nu presupuneau asentimentul fiecărui membru în parte, ca grupuri corporate a căror viață aspira la perpetuitate, la o durată nedeterminată, ca *personae fictae*, persoane fictive, ce nu puteau exista decât în măsura în care erau gândite[2].

Țările române nu cunosc o asemenea cristalizare juridică nici măcar la sfârșitul secolului al XVII-lea. În 1688, de exemplu, atunci când imperialii îi cer lui Șerban Cantacuzino

---

[1] *Hurmuzaki*, IV/2, nr. CX, p. 156.

[2] Brian TIERNEY, *Church, Law and the Growth of Constitutional Thought 1150-1650*, Cambridge, 1982, pp. 8-28.

„să-și dea jurământul credinții... Însă acest jurământ să-l facă pentru sine, pentru Statul său și pentru supușii săi și pentru acei ce vor fi pe urmă-i și pentru ostașii lui, ce sânt și vor fi",

acesta este nevoit să răspundă că

„gata este în dreapta inimii Măriei Sale credința jurământului să o dea, iar de celelalte cete care mai sus deosebit s-au numit, pentru felurile minților omenești și mai vârtos căci nu sânt puse în orânduială Staturile, drept aceia încă de aceia îndoială având-o spânzurată, se lasă pentru dânșii de a da domnul jurământ"[1].

Această soluție dată de Șerban vodă cererii imperiale pune în evidență, pe de o parte incapacitatea acestuia de a concepe *Statul* însuși altfel decât sub specia *Staturilor*, adică a stărilor sau „cetelor" și, în al doilea rând, imposibilitatea domnului de a se angaja atât în numele unor stări a căror voință nu putea fi juridic formulată, cât și în contul succesorilor săi, ale căror acte nu avea cum să le anticipeze și să le condiționeze pe cale constituțională.

Cu toate acestea, un document moldovenesc din 6 septembrie 1655 pare să contrazică scepticismul lui Șerban Cantacuzino în privința consistenței juridice a *stărilor* românești. Prin actul respectiv, episcopii, împreună cu „tot Sfatul Țerii Moldovei... și alți boieri și lăcuitorii Țerii Moldovei" adeveresc că au fost împrumutați cu bani de Gheorghe Rákoczi și se angajează, sub jurământ pe Evanghelie, să plătească datoria, extinzând această obligație nu numai asupra descendenților lor firești, ci și asupra tuturor succesorilor lor în funcțiile publice:

„și nu numai noi ce ne legăm pre această tocmeală, ce, de s-ar tâmpla vreunora din noi vreo moarte sau schimbare, ca să fie datori a plini boierii cari vor fi în cinste în locul nostru și coconii noștri"[2].

---

[1] *Genealogia Cantacuzinilor*, pp. 228-229.

[2] Nicolae IORGA, *Scrisori de boieri, scrisori de domni*, Vălenii de Munte, 1931, nr. L, pp. 68-70.

Boierimea Moldovei se comportă deci ca o unitate corporată, ca un fel de *universitas regni*. De altfel, în 1529, fusese deja caracterizată de o mărturie străină ca alcătuind o *congregatio boyaronum*[1]. S-ar părea că aceasta fusese însă precedată, tot în Moldova, de o altă corporație, cea a *poporului*, desigur a poporului constituțional și privilegiat.

Într-adevăr, într-un hrisov slavon nedatat, Ștefan, domnul Moldovei (1434-1435, 1444-1447), înștiințează pe boieri și pe „întregul popor" (*văsemu pospolstvu*) despre drepturile comerciale conferite locuitorilor Brașovului[2]. Înțelegem mai ușor cine este acest *popor*, căruia domnul i se adresează ca unei corporații alăturate celei a marilor boieri, cu ajutorul unui alt hrisov moldovenesc, mai recent cu zece sau douăzeci de ani. La 5 iunie 1456, domnul Petru Aron reunește la Vaslui, pentru o consultare generală, întreg poporul (*usi pospolu*), adică pe dregătorii sfatului domnesc, pe mitropolitul țării și pe boierii de toate treptele[3]. Această consultare nu are loc doar *ad loquendum* și *ad ostendendum*, mai marii țării nu sunt chemați doar să raporteze domnului problemele și preocupările celor pe care-i reprezintă; clerul și boierii de toate treptele sunt convocați *ad faciendum* și *ad tractandum*, nu pentru a evoca trecutul și explica prezentul, ci pentru a angaja împreună viitorul și a-și asuma responsabilități comune față de destinul țării[4].

Patria[5] evocată în documentul din 1456 – ne-am sfătuit și mult am chibzuit între noi despre cotropirea și pieirea țării noastre – se naște deci sub tripla specie a consensului, a reprezentării și a

---

[1] *Hurmuzaki*, XI, p. 852.

[2] *DRH*, *A*, I, nr. 127, p. 179.

[3] *DRH*, *A*, II, nr. 58, pp. 85-86.

[4] Cf. M.V. CLARKE, *Medieval Representation and Consent. A Study on Early Parliaments in England and Ireland, with Special Reference to the "Modus Tenendi Parlamentum"*, New York, 1964, p. 286.

[5] Potrivit lui *Libbelus de notitia orbis* redactat în 1404 de Ioan de Sultanieh O.P., românii avuseseră deja o *patria* încă din timpul celui de-al doilea imperiu bulgar, pe care Turcii o distruseseră ulterior, Șerban PAPACOSTEA, *Geneza statului în evul mediu românesc*, Cluj, 1988, p. 224.

responsabilității, neputând fi gândită decât sub forma unui corp politic întemeiat pe existența corporațiilor (marii dregători, Biserica, boierimea), a căror voință unică, fie chiar incipientă și fragilă, se manifesta prin acte de natură juridică.

Într-adevăr, în cele două hrisoave moldovenești sunt propuse și, în același timp, impuse convenții de ordin constituțional și norme de drept public. Dacă în aceste acte este vorba despre credință, aceasta nu mai este credința Bisericii, ci încrederea care trebuie să domnească între părțile angajate într-un raport de tip contractual.

La sfârșitul secolului al XVI-lea, boierii din Țara Românească se adresează, la rândul lor, ca o personalitate colectivă, boierilor moldoveni, numindu-i „preaiubiți și de la inimă frați" și rugându-i, în numele „țării", să intervină pe lângă Ieremia Movilă și pe lângă regele polon pentru schimbarea „tiranului" Mihai Viteazul, căci, se justifică ei, „de greci, de frânci și de alți hoți ci ne-au venit de ne-au fost domni, ne-am săturat, cum sântemu sătuli și de-acesta, de Mihaiu vodă"[1]. Prin urmare, boierii din cele două țări compun – peste hotar și dincolo de eventualele solidarități de neam sau de clan – o fraternitate aproape instituționalizată, care asigură reprezentarea constituțională a „țării", a întregului spațiu public, în calitate de element politic de stabilitate și perpetuitate în raport cu care domnii nu sunt decât niște „tirani" trecători.

Nici Petru Șchiopul nu a împărtășit pesimismul constituțional al lui Șerban vodă. Mai mult, el pare să se fi gândit la propria succesiune într-un spirit oarecum corporativ, așa cum sugerează scrisoarea trimisă de el din Cernăuți, la 19 august 1591, pe adresa oricui „ar vrea Dumnezeu să-l aleagă dintre frații noștri ca să ocupe scaunul Moldovei", cu rugămintea de a lăsa vămile țării în arendă lui Giovanni de Marini Poli[2].

Desigur, atunci când se referă în termeni de *frăție* la populația de pretendenți din rândul căreia va fi desemnat viitorul

---

[1] *Documente și însemnări*, nr. XVIII, pp. 111-113.

[2] I. CORFUS, *Documente privitoare la istoria României culese din arhivele polone. Secolul al XVI-lea*, București, 1979, nr. 190, pp. 360-361.

principe, domnul nu are în vedere consanguinitatea, rudenia directă. El însuşi, ca descendent al dinastiei munteneşti, era un străin în Moldova, domnia sa întrerupând tradiţia succesorală locală pe care Ureche o formulează astfel: „Pre obicéiul ţării nu să cădiia altuia domniia, fără carile nu vrea fi sămânţă de domnu [desigur moldovean]“[1].

Dincolo de orice rivalităţi personale, partizane sau dinastice, Petru Şchiopul se arată dispus să-i privească pe toţi potenţialii purtători de *regalia* ca pe nişte fraţi, drept membrii ai aceluiaşi grup, uniţi între ei prin participarea la o autoritate supra-personală care le rămâne exterioară, pentru că nu se consumă prin simpla întrupare într-o persoană concretă.

Ceea ce-i uneşte pe toţi domnii, îi transformă în membrii ai unui soi de fraternitate fictivă, este *lex regia* care, cu o generaţie chiar înainte de Petru Şchiopul, era deja considerată ca fiind nu numai superioară voinţei diverşilor titulari ai puterii, dar şi caracterizată de o oarecare tendinţă spre perpetuitate. Astfel, afirmă episcopul Macarie[2], „stăpânirea (*drăžava*) nu a rămas fără ţar“ la moartea lui Petru Rareş, fiind ales domn fiul său Ştefan, după dispariţia căruia „legile domniei şi stăpânirea nu s-au întrerupt“ (*zakonî carstji i drăžava ne otlagaaesja*), adaugă cronica lui Azarie, ridicându-se la domnie Alexandru Lăpuşneanu[3]. Termenul *drăžava* n-ar trebui însă tradus, în acest context, prin *stat*, adică prin suprema ficţiune juridică, ci, aşa cum o face la mijlocul veacului al XVII-lea Mardarie Cozianul, prin „ţinere puteare ţărei“[4].

Într-adevăr, nu avem dreptul să invocăm *statul* atunci când descriem amenajarea autorităţilor publice în Vechiul Regim românesc pentru simplul, dar irefutabilul motiv că nu avem un cuvânt românesc care să numească această ficţiune juridică. Înţelepciunea juridică comună afirmă că statul nu există decât în

---

[1] URECHE, *Letopiseţul*, p. 147.
[2] *Cronicile slavo-romane*, p. 89.
[3] IBIDEM, p. 129.
[4] MARDARIE, *Lexicon*, p. 132.

măsura în care este gândit, iar ceea ce poate fi gândit trebuie să poarte un nume. Nu numai că, până cel mai devreme în deceniul al patrulea al secolului al XIX-lea statul nu are un nume în limba română, dar românii cei mai calificați să-l gândească nici măcar nu par să înțeleagă despre ce este vorba, așa cum reiese limpede din corespondența lui Șerban vodă Cantacuzino cu imperialii[1].

Fără îndoială, „stăpânirea" nu funcționează încă într-un regim de continuitate constituțională independent de voința particulară a celor care „țin puterea", dar aceștia par să fie împinși într-o situație *infra legem*, în măsura în care, asemeni lui Petru Șchiopul, se simt obligați să țină această putere „pre izvod". Într-adevăr, buna guvernare este asigurată nu de talentul principelui, ci de felul în care acesta înțelege să respecte „legile domniei" căci, în formularea lui Ureche, „cunoaștem că unde nu-s pravile, din voia domnilor multe strâmbătăți să faac"[2].

Petru Șchiopul menționează el însuși una din „legile domniei" și anume tocmai pe aceea menită să nu „întrerupă ținerea puterii țării". Astfel, într-o scrisoare din Bozen, afirmă răspicat, la 11 mai 1594, principiul, pe care-l consideră a fi comun Moldovei și Țării Românești, potrivit căruia

> „cari va hi domneia iaste în țara, aceala va cavuta cui va hi detoriia; iară alți dom iașit den domniia, nu ia lege ceri detori, cum ști tote lume... cum lege țerăi, pileteș cari dom veni urma lui, cum ști tote țerile lege Mulduva, la munteilor"[3].

Această temă constituțională este confirmată și de boierii Luca Stroici, Ieremia și Simion Movilă, Enachi Simon și Bati Ambrosis, într-o mărturie pe care o expediaseră lui Petru vodă din Polonia în anul precedent și conform căreia

---

[1] În plus, atributul juridic esențial și necesar al statului este suveranitatea. De câtă suveranitate – în termenii dreptului public european – s-a bucurat oare corpul politic al românilor până la 1878?

[2] URECHE, *Letopisețul*, p. 143.

[3] *Documente și însemnări*, nr. C, pp. 190-191.

„toți domnii moldovenești, așijdere și muntenești carii iau spre domnie sâmtu dători a plăti toate dătoriile acelora domni ce le stau în locu, au-s scoși den Poartă, au morți, au ieșiți de bunăvoie den domnie, neîntrebându nemică de dătorii ca acealea, de unde să fie făcute, au dereptu treaba țărâei, au întru treaba sa“[1].

Sau, în formularea mai explicită și oarecum mai juridică a lui Krzisztow Dzierzek, curtean polonez și interpret de limbă turcă: „carele ia domniia, plătească și dătoriia“[2].

Cu alte cuvinte, datoria contractată de un domn, fie în interes public, fie în scop privat, nu este asumată de acesta ca persoană particulară, ci exclusiv în calitate de principe. Toate actele de voință ale domnului sunt, fără excepție, domnești și nu-l angajează decât atât timp cât este domn. În plus, „legea țării“ cere ca domnul să preia toate datoriile predecesorilor săi, dezlegați de orice răspundere juridică de îndată ce au revenit la condiția de particulari, imediat ce s-au dezbrăcat de *regalia*.

O asemenea „pravilă“, un astfel de principiu constituțional nu poate funcționa decât atunci când domnia este concepută, oricât de incipient și schematic, ca o *ficțiune intelectuală*, iar domnul ca o *persona ficta*[3], ca o instituție publică și perpetuă. Altfel spus, dacă este sigur că românii nu au un *stat* până în secolul al XIX-lea, ei par să aibă o *domnie* – adică o formă particulară de monarhie – de la sfârșitul celui de-al XVI-lea veac. Cu acest titlu, datoriile nu trebuie să fie atribuite unei persoane reale, ci cad în sarcina unei instituții corporate, a unei persoane juridice, a unei entități politice care există doar pentru că poate fi gândită. Indiferent de rațiunea pentru care au fost contractate, datoriile domnului sunt eminamente *publice*, sunt, în ultimă instanță, datoriile țării.

Ce se întâmplă însă cu patrimoniul principilor? S-a bucurat oare acesta de același statut public ca și datoriile domnilor? Un

---

[1] IBIDEM, nr. LXXXVIII, p. 179.
[2] IBIDEM, nr. LXXXIX, p. 181.
[3] Ernst H. KANTOROWICZ, *op. cit.*, pp. 305-313.

hrisov emis de Mihnea Turcitul la 17 mai 1589[1] pentru „rândul averilor Craioveștilor“ pare să furnizeze un element de răspuns: principele socotește „partea răposatului Basarab voievod“ ca fiind domnească, pentru simplul motiv că Neagoe „s-a ridicat domn al Țării Românești“, de unde ar părea să rezulte că averea imobilă deținută cu titlu personal de un domn nu revenea familiei acestuia, ci intra în patrimoniul domnesc[2].

Această probă izolată nu se dovedește totuși suficientă pentru a putea fi dedus pe baza ei un principiu de ordin constituțional. Dimpotrivă, în Țara Românească de pildă, satele domnești nu s-au constituit, cel puțin până la 1600, într-un *domeniu public permanent*, care să fi trecut de la un domn la altul, deși toți acești domni, cu excepția moldovenilor Alexandru cel Rău și Ștefan Surdul, au pretins a descinde din aceeași dinastie; marea majoritate a celor 842 de sate înregistrate ca domnești de documentele din secolele al XIV-lea, al XV-lea și al XVI-lea sunt risipite în întreaga țară, fiind menționate în această calitate doar o singură dată, ceea ce înseamnă că „prin stăpânirea domnilor au trecut necontenit alte sate“[3].

Din ce pricină „legile domniei“ nu au dus la includerea în patrimoniul public decât a *datoriilor* contractate de domni, nu și a *posesiunilor* acumulate de aceștia? De ce, cu excepția târgurilor, proprietățile funciare par să fi fost dobândite sau moștenite de principii aflați în funcție cu titlu individual și într-un regim de drept privat, în vreme ce datoriile puteau fi transmise necondiționat succesorilor, fiind imediat preluate de ceea ce s-ar putea numi datoria publică?

Să ne amintim de cauzele care l-au determinat pe Petru Șchiopul să abdice: „nevoia țării“ devenise, cel puțin în ochii săi, insuportabilă. Acumularea, din ce în ce mai oneroasă, a datoriilor

---

[1] *Documente privind istoria României*, veac. XVI, Țara Românească, vol. V, București, 1952, pp. 402-407.

[2] Ion DONAT, *Domeniul domnesc în Țara Românească (sec. XIV-XVI)*, București, 1996, p. 41.

[3] IBIDEM, p. 93.

contractate de domni provine la origine dintr-un *casus necessitatis*, plata tributului către Poartă. Strângerea haraciului care, în veacul al XV-lea, nu fusese decât excepția de la regula fiscalității curente, se permanentizează, se transformă într-o *perpetua necessitas* care trebuie exprimată în termeni juridici pentru a fi acceptată ca legitimă[1]. Birul excepțional impus la început țării devine o dare periodică și obișnuită. Or, această trecere nu s-a putut face decât prin intermediul unei ficțiuni intelectuale, prin convertirea datoriilor competitorilor pentru putere în datorie publică.

Dreptatea împotriva legii

Primul eveniment constituțional românesc cunoscut în detaliu este produs tocmai de un *casus necessitatis* de tipul celui cu care s-a confruntat Petru Șchiopul. Este vorba de deja amintita „adunare constituțională" de la Vaslui din 1456, la care Petru Aron convoacă pe mitropolitul țării, pe toți panii, „de la mare și până la mic" și „tot poporul" (*usi pospolu*) pentru „a se sfătui împreună" și a lua o decizie consensuală cu privire la „cotropirea și pieirea țării" de către turci, care trebuie „îmblânziți" printr-o dare „dată pentru nevoia noastră", pe care n-au fost „datori" să o plătească în trecut și pe care nici nu o vor mai plăti îndată ce conjunctura politică și strategică va deveni mai favorabilă[2].

Actul surprinde nașterea „țării" constituționale prin inaugurarea de către domnie a practicii „dublei majestăți"[3]. Principele și *poporul* (adică „toți panii de la mare și până la mic") pun bazele unui parteneriat constituțional care va străbate, neatins în datele sale esențiale, secolele următoare. Domnul și boierii dețin titluri

[1] Ernst H. KANTOROWICZ, *op. cit.*, p. 286.

[2] *DRH, A*, II, nr. 58, pp. 85-86.

[3] Formula *duplex majestas* îi aparține lui Otto GIERKE, *Natural Law and the Theory of Society*, trans. E. Barker, Cambridge, 1958, pp. 40-60; am folosit însă conceptul așa cum se găsește reelaborat și argumentat la D.W. HANSON, *From Kingdom to Commonwealth. The Development of Civic Consciousness in English Political Thought*, Cambridge, Mass., 1970, pp. 41-70.

de autoritate din surse independente, care nu derivă nemijlocit una din cealaltă. Firește, în cazuri particulare, un domn poate prelua puterea prin alegerea lui de către boierime, iar un boier își poate datora ascensiunea și cariera bunăvoinței unui domn anume. Dincolo de asemenea conjuncturi, domnul și „țara" par să fie structural două ordini separate și intangibile una în raport cu cealaltă.

Caracterul distinct al celor două ordini pare să fie dovedit *ex post* de un act privat din iulie 1782, semnat și depus la mitropolie de cei mai importanți boieri moldoveni[1]. Documentul reflectă consolidarea „statuluiboeresc" în calitate de clasă conducătoare a procesului de modernizare instituțională și politică inaugurat după 1774 prin mișcarea reformistă de tip petiționar și consacrat ulterior de Regulamentele Organice. Deși țintește la „folosul de obște", actul nu este unul public ; el se prezintă mai degrabă sub trăsăturile tehnice ale unei conjurații secrete. Fosta „țară constituțională" devine acum „clasă conducătoare" care se organizează pe teren privat în vederea exploatării exclusive și indivize a funcțiilor și resurselor publice („ca să se dea dreptățile și pronomiile statului boieresc și ale patriei"). Pe de altă parte, vedem clar cum, în 1782, elita politică moldovenească aproxima ceea ce noi am numi astăzi *stat* prin termenul „patrie", folosind noțiunea de „stat" pentru a desemna starea boierească.

Dacă în 1456 sursa proximă de legitimitate – cea îndepărtată fiind, desigur, dreptul divin – era una dublă, *obiceiul țării* și *nevoia* de a răspunde unei provocări exterioare sistemului, în 1782 boierimea se constituie ca elită dominantă și solidară prin invocarea unui triplu izvor de legitimitate: *dreptul natural* („legătura firei"), *dreptul pozitiv* („porunca legii") și ceea ce s-ar putea numi, dintr-o perspectivă weberiană[2], *absența contestării* („fără de împotrivirea supușilor"). Epoca *dublei majestăți* a luat sfârșit. Viața

---

[1] V.A. URECHIA, *Istoria românilor (1800-1821)*, II, București, 1897, pp. 317-318.

[2] V. Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellscaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, herausegeben von J. Winckelmann, Tübingen, 1972, p. 17 sq.

constituțională a țărilor române nu va mai depinde, de acum înainte, de echilibrul dintre domn și boierime, ci de definirea contractuală a unei „sisteme a patriei", adică a unui așezământ global și rațional menit să asigure dominația unei boierimi tradiționale aflate în plin proces de transformare în „clasă politică".

Așa cum o indică istoria cuvintelor, *statul* modern pare să se înrădăcineze, la români, nu în instituția domniei, ci în „statul boieresc" corporat, potrivit unei tehnologii politico-juridice experimentate, cu secole în urmă, în Occident: spre deosebire de juriștii romani pentru care o corporație, o *universitas*, era imaginată juridic *ad exemplum reipublice*, canoniștii medievali considerau că *universitas* este modelul statului, unitatea corpului politic fiind construită pe baza unei definiții ce avea ca punct de plecare corporația[1].

Lecția actului din 1456 este aceea că domnul are nevoie de asentimentul *țării* politice pentru a permanentiza necesitatea și a constitui finanțele publice. Un spațiu constituțional nu-și poate face apariția decât acolo unde principele și poporul sunt simultan prezenți. Concluzia jurământului din 1782 ar putea fi aceea că boierii „simpatrioți" nu mai au nevoie de domn pentru a stabili care sunt „interesurile obștei".

Rămâne faptul că o organizare inițială a consensului a fost posibilă datorită unui factor politic exterior, agresiunea otomană, a cărui autoritate și superioritate a fost recunoscută ulterior ca un principiu de ordine colectivă, ca o sursă exterioară fondatoare a normelor de drept și ca o bază de legitimare a practicilor constituționale. Iezuitul Paul Beke remarca, în 1644, că moldovenii

> „fiind supuși la plata unui tribut către turci și tătari, au legături comune cu aceștia și au dobândit o pace atât de sigură încât, în orice vreme, fie ziua, fie noaptea, călătorul purcede în cea mai mare siguranță, chiar dacă ar fi încărcat cu aur și pietre scumpe"[2].

---

[1] Brian TIERNEY, *op. cit.*, pp. 23-26.
[2] *Călători străini*, V, p. 275.

S-ar putea spune că tributul scoate societatea din starea de natură, impune pacea socială și creează țara constituțională, că permanentizarea „nevoii“ produce norma de drept. De la Petru Șchiopul și Mihai Viteazul până la mijlocul secolului al XVII-lea, boierimea poate avea despre sine o imagine corporată pentru că, așa cum declară unii din reprezentanții ei în 1655, membrii stării boierești – „toți boierii care sântem moșneni pământeni Țerii Românești, împreună cu roșii și cu alți slujitori, care sânt moșneni pământeni țerii, păhărnicei și spătărei și cu alte cete birnice“ – erau cei care, în indiviziune, „dam și rădicam haraciul cinstitului împărat“[1]. Boierii reprezintă țara din clipa în care permanentizarea juridică a necesității îi impune ca administratori și garanți legali ai perpetuității datoriei publice. Boierimea formează comunitatea politică sau, după definiția din 1705 a lui Cantemir, „publică, politie, sfatul a toată cetatea, boierimea“[2].

Chiar și în 1733, la începutul primei sale domnii în Moldova, Constantin Mavrocordat „au lăsat... visterie și chevernisala țărâi în sama boerilor, să chivernisască ei cum or ști nevoile țărâi, după obiceiul vechiu, cum au fost mai întâiu“[3]. Acest „obicei vechi“ despre care vorbește Neculce nu pare să fie altul decât *pravila* la care se referă Ureche, ori *lex regia* despre care scria Macarie.

Cel dintâi bilanț de guvernare bine documentat, care amintește însă de *hogetul* redactat pentru Sultan de Petru Șchiopul, a fost întocmit în 1724 de Nicolae Mavrocordat și prezentat boierimii,

> „ca să arate tuturor cu câtă dragoste au fost cătră toți, și cu cei mari și cu cei mai mici, și cu câtă bună chiverniseală au chivernisit toate lucrurile țării și ale înpărăției, cât, oricate dăjdi au dat țara întru acești ani, toate s-au chieltuit cu bună socoteală întru poruncile înpărătești și întru chieltuialele domniei ce au fost obicinuite mai denainte. Chemat-au pe arhiereul pământului acestuia, chir Daniil și pe alți arhierei

---

[1] Nicolae IORGA, *Scrisori de boieri, scrisori de domni*, nr. LII, pp. 71-73.

[2] CANTEMIR, *Istoria ieroglifică*, p. 64.

[3] NECULCE, *Opere*, p. 731.

carei era năstavnici ai sfintelor mânăstiri ale țării și pe toți egumenii de pe la sfintele mănăstiri ale țării, ceale mari și pe toți boiarii cei mari și al doilea, înnaintea cărora au dat măria sa toate socotealele până la al șaselea an, arătând cu anatefterurile, ale anilor trecuți, care era iscălite de toți boiarii cei mari, de câte venituri au fost, adecă dăjdii ce s-au strâns din țară și s-au cheltuit în trebile înpărăției și ale țării. Care dovedindu-se că adevărat sânt și orice s-au luat din țară s-a chieltuit în trebile înpărăției și ale țării și asupra măriei sale n-au rămas nimica, cu toții de bună voe au dat zapis la mâna măriei sale cum că cunosc dragostea măriei sale ce au arătat măria sa cu dânșii și le-au fost cu direptate și cum că nu le-au făcut nici o pagubă din ceale ce s-au strâns din țară, ci toate s-au dat cu bună socoteală unde au fost trebile și cum că, cum au fost cu direptate și cu dragoste către măria sa și de acum înnainte vor fi. Și pe această mărturiseală au adus sfinția sa părintele vlădica Evanghelia spre care toți au pus mâinile și au sărutat jurând că precum au fost cu direptate măriei sale până acum și de acum înnainte vor fi“[1].

Sursa de inspirație, dacă nu chiar motivația acestui gest poate fi considerată cererea Porții din anul precedent de a avea „socoteală și samă tuturor veniturilor înpărătești, ce are din toate țările câte stăpâneaște“, cerere căreia Mavrocordat i-a dat, firește, curs, și despre a cărei ducere la îndeplinire a anunțat toată boierimea[2].

Cu toate acestea, bilanțul ar fi fost inutil dacă boierimea, țara constituțională sau „(re)publica“, nu l-ar fi aprobat printr-un jurământ care să adeverească că datoria publică a acoperit „trebile înpărăției“, expresie juridică prin care secolul al XVIII-lea pare să traducă vechea formulă „nevoia țării“.

Cel puțin o dată în veacul precedent, ridicarea cuiva la domnie a presupus încheierea între acesta și boierime a unui contract prealabil de administrare a datoriei publice în conformitate cu „voia țării“. În primăvara anului 1633, boierii moldoveni nemulțumiți de Alexandru Iliaș

[1] POPESCU, *Istoriile*, p. 277.
[2] IBIDEM, pp. 262-263.

> „au datu știre țărâi, care hierbându în greutăți și în netocmele, pre lesne s-au pornitu și nu numai curtea, ce și țărănimea. Și atâta mulțime s-au stransu den toate părțile, cât nu încăpea în târgu“[1].

După ce, în această adunare se exprimă „voia țărâi“ ca domnul să renunțe la tron și se stabilesc condițiile plecării,

> „au stătut cu toții după alesul domnului nou. Striga cu toții să fie Lupul vornicul, însă îi da și legături, ce va lua den țară, ce s-ari lega pentru dări, atuncea la acel ales mai multu să nu ia din țară. Ce acéle legături văzându Lupul vornicul, ori că vedea pre câțva den capete că trag spre Barnovschii vodă, n-au primit într-aceia dată domniia“[2].

Boierul Lupu Coci, viitorul Vasile Lupu, a refuzat domnia în acea împrejurare pentru că nu s-a arătat dispus să accepte termenii legăturii contractuale pe care „țara“ – din care face parte, în premieră, și *țărănimea* – i-a propus-o dintr-o poziție de forță.

Ce efecte de drept producea o astfel de „legătură“ între domn și „politie“? Convenția implică o ficțiune, o prezumție stabilită prin consimțământul părților. Dreptul se consideră ca fiind primit și dat de îndată ce există un acord asupra conținutului acestui drept, în speță nivelul impozitelor. Convenția ține, în al doilea rând, de o operație de schimb, aparține domeniului „comutărilor“, care sunt *synallagmata* (*negotia*), dacă acest schimb, ce are loc la nivelul voinței părților, poate fi determinat dintru început și dacă presupune, în același timp, o translare dublă de prestații reciproce, ca de pildă „blândețea“ principelui contra fidelității stărilor. Astfel, Ioan Vodă cel Cumplit „strângându țara“, a fost aclamat și „au luat credința țării“[3].

Numai că voința este exterioară convenției, care presupune o deplasare de valori între două patrimonii simbolice. Domnul este *bun* în măsura în care țara constituțională se poate „chiver-

---

[1] COSTIN, *Opere*, p. 98.
[2] IBIDEM, p. 100.
[3] URECHE, *Letopisețul*, p. 198.

nisi", concret sau măcar simbolic, ca în această descriere din 1784 a relațiilor cu boierii moldoveni a lui Alexandru Constantin Mavrocordat:

„Căci domn n-o mai venit așă milostivu și bun și darnic și pe toț feciorii de boeri i-au boerit și era toți în boerii și în chivernisală și de nu-i miluia cu bani, dar îi bucura cu numi de boerii"[1].

Ce valoare se află aici în joc? Sensul contractului dintre țară și domn și al jurământului care este forma exterioară a acestuia trebuie raportat la practicile sociale ale supunerii. Convenția este încheiată *intuitu personae*[2], având-se în vedere o anumită persoană și încrederea de care aceasta se bucură. Nu este deci vorba de un fel de pact constituțional, cu un conținut stabil și o formă canonică, între țara politică, boierimea, și candidatul la domnie, ci de o synallagmaticitate dotată cu o conotație subiectivă și consensualistă, aproape străină de dreptul roman. Am avea mai degrabă de-a face nu cu un contract propriu-zis, ci cu o „situație contractuală de drept public cu implicații private", marcată de o confuzie absolută între sfera publică și cea privată[3].

Pe scurt, nu există un *lucru* care să facă obiectul convenției, ci convenția rezidă în chiar voința părților contractante. Schimbul dintre domn și boieri este un transfer de voințe, nu unul de lucruri, ceea ce presupune însă o anume autonomie a voinței părților contractante. Acest tip de „convenție" nu admite din partea particularilor decât *adeziunea*, exprimată în forma jurământului, care le este opozabilă de îndată ce și-au dat consimțământul. Astfel, corpul călărașilor refuză să-și facă datoria și să-l sprijine pe

---

[1] Ilie CORFUS, *Însemnări de demult*, Iași, 1975, nr. 48, p. 16.

[2] Cf. Valentin Al. GEORGESCU și Petre STRIHAN, *Judecata domnească în Țara Românească și Moldova 1611-1831*. Partea I. *Organizarea judecătorească*, vol. I (1611-1710), București, 1979, p. 32, care cred că pot identifica existența, între domn și boieri, a unui „contract feudal" încheiat *intuitu personae senioris*.

[3] IBIDEM, p. 30.

Alexandru Iliaș, confruntat cu sedițiunea lui Lupu paharnicul Mehedințeanul, reproșându-i direct domnului că „ai călcat jurământul și ne-ai oprit simbriile și ne-ai călcat obiceiurile“[1]. Prin urmare, jurământul este cel care transformă starea de fapt într-un fapt de drept[2]. Aspectul privat fiind însă oarecum predominant, o *voință generală* a unor stări sau ordine precis definite constituțional nu se exprimă pe termen lung, iar când o astfel de exprimare are totuși loc, în circumstanțe speciale, ca în 1456, 1633 ori 1655, ea nu poate aspira în mod natural la perpetuitate.

De regulă, cadrul de drept pozitiv al synallagmaticității este unul public, dar forma juridică pe care o iau obligațiile astfel încheiate are un aspect privat și individualizat. Să asistăm la un astfel de „negoț“ al voințelor, în care contextul liturgic și invocarea blestemului ori a legii nu constituie decât punerea în scenă a semnării efective a unui autentic contract civil în care domnul are nu numai rolul de parte, dar și funcția adeveritoare de notar:

> „Iar în dumineca sfintelor Paști, dimineața, la Hristos văscrese, istovindu-se soborul, afară fiind toți înaintea bisericii, după cum iaste obiceaiul, făcut-au Antonie vodă mare jurământ împreună cu toți boierii, câte unul, câte unul, fieștecare punându-și mâinile pe sfânta Evanghelie, jurând pre puternicul și sfântul nume al Domnului Dumnezeului nostru Isus Hristos, cum vor sluji domnu-să, lui Antonie vodă, cu dreptate și cum să lipsească pizma și mozaviriia și hicleșugul din mijlocul lor, numai de acum înainte să lăcuiască toți într-o dragoste ca niște adevărați creștini. Iar carii nu vor ținea jurământul, să fie lepădați de fața Domnului Dumnezeu și să fie urgisiți de domnu-său și însă să pață mare nevoe, tocma să guste răi ca aceia și moartea, ca niște călcători de lege și de jurământ. Și așa istovind jurământul, toți au iscălit cu mâinile lor la izvodul jurământului“[3].

---

[1] *Letopisețul cantacuzinesc*, p. 92.

[2] Paolo PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia constituzionale dell'Occidente*, Bologna, 1992, p. 161.

[3] *Letopisețul cantacuzinesc*, pp. 160-161.

Raportul dintre părți nu-și primește conținutul și semnificația juridică din voința conștient declarată a acestora, ci, dimpotrivă, părțile acceptă drept conținut al convenției ceea ce constituie adevărul acestor voințe, adică ceea ce „obiceiul" țării impune ca trebuind să se unească cu voința declarată a părților. Acordul voințelor este, prin urmare, limitat de faptul că o astfel de „convenție" nu admite decât libertatea de a adera la un cadru preconstruit. Nu este deci vorba despre o convenție în sensul roman al termenului, pentru că nu se creează o normă care să nu fi existat înainte și față de care părțile să fie constrânse să adopte un comportament la care nu erau obligate în prealabil.

Procedeul constituțional curent cerea, după exemplul dat de Petru Șchiopul în 1591, ca o convenție să devină posibilă tocmai printr-un refuz al părților de a inova, de a produce norme de drept, de „a face obicei", și prin declararea atașamentului față de cadrul juridic prestabilit, față de „legi și obicée bune ce le-au fost tocmit cei domni bătrâni ce li se ferecează viața lor și li se cunoscu tocmélele, că au fost de folos țerâi" așa cum prevede Leon Tomșa, sub jurământ prestat în fața țării, în *Charta* de libertăți de la București din 15 iulie 1631[1].

Pe un astfel de temei notează Dimitrie Cantemir că, la rejudecarea hotărârilor (*decreta*) domnești, se opunea nu atât legea (*lex*), cât uzul (*usus*) și obiceiul țării (*consuetudo provinciae*)[2]. Este drept că, adesea, domnul în funcție putea folosi hrisoave mai vechi cu titlu de instrument probatoriu pentru speța în care avea a se pronunța, conferind actelor predecesorilor săi o anumită valoare de obicei. În asemenea cazuri, respectul față de hotărârea înaintașilor era mai puțin întemeiat pe caracterul de precedent al actului, cât pe afirmarea synallagmaticității autorității domnești, privită ca o „legătură" nu între un principe anume și țară, ci între *domnie* și țara constituțională. Bunăoară, la 11 mai 1708, Mihai Racoviță întărește o danie a lui Antioh Cantemir declarând că „nicidecum nu m-am ispitit ca să stricăm din dania cuiva, ci am

---

[1] *DRH, B*, XXIII, nr. 255, pp. 406-409.

[2] CANTEMIR, *Descriptio*, p. 128.

urmat și am ținut liăgătura neclintită dupe obiceiul acelor luminați domni din de mult"[1]. Abia în 1818, *Legiuirea Caragea*, în vigoare până în 1865, va stabili că o „hotărâre domnească, întărită de doi domni, să nu aibă apelație", iar o „judecată, cercetată de trei domni, să nu aibă apelație"[2].

Până atunci, „voința domnului iscălitură este și aceasta vecinică"[3]. Cu alte cuvinte, domnul nu creează dreptul, ci voința sa este dreptul însuși. Voința este normativă și nu legea. Voința domnilor este veșnică pentru că, cel puțin de la sfârșitul secolului al XVI-lea, domnia începe să fie privită ca o ficțiune constituțională perpetuă și supra-personală.

Dreptul nelimitat al domnului de a-și formula voința, pare să fi înțeles Petru Șchiopul, nu trebuie să se manifeste decât ca un caz particular al *dreptății*. Este necesar ca voința domnului să fie compatibilă cu „odihna" țării. În caz contrar, domnul devine „tiran", guvernarea sa își pierde legitimitatea în ochii supușilor, iar țara „se risipește", așa cum ne încredințează Radu Popescu că s-ar fi petrecut lucrurile în timpul lui Șerban Cantacuzino:

> „de om nicicum nu-i era milă, ca de o pasăre, îndată îl omorâia, ori de au avut vreo pizmă pă dânsul den boeria lui, ori de i s-au părut ceva bănuială pă cineva, ori l-au pârât cineva, precum mulți oameni răi [*i.e.* delatori] sunt în Țara Rumânească, îndată, fără întrebare, fără judecată, îi omorâea tirăneaște. Pentru dăjdii... răsuflu boerii, slujitorii, birnicii nu avea, ci bătuți, căzniți în toată vremea își vindea moșăile, țiganii, viile și tot ce avea, de le cumpăra Șărban vodă și ai lui; iar săracii plângea și plinia tot ce le cerea, că era legați de stâlpii ce era înfipți la pușcărie, înlăuntru și afară, de-i bătea cumplit: pă boiari, pă căpitani, pă slujitori, păn i-au sărăcit pă toți și care cum scăpa, umplea țărâle, carei nu, muriea de bătăi sau de necazuri"[4].

---

[1] Valentin Al. GEORGESCU, Petre STRIHAN, *op. cit.*, p. 33, n. 30.
[2] Partea a VI-a, Cap 4 Pentru apelații, art. 10, *Legiuirea Caragea*, p. 180.
[3] *Letopisețul Țerei Moldovei atribuitu lui Nicolai Muste (1662-1729)*, in KOGĂLNICEANU, *Cronicele*, III, p. 33.
[4] POPESCU, *Istoriile*, p. 176.

O radiografie aproape completă a tiraniei, ce se potrivește tuturor timpurilor și locurilor: regim polițienesc, bazat pe suspiciune, delațiune, abuz și violență endemică, impozite grele având drept scop drenarea economiei în favoarea grupului aflat la putere, acumularea resentimentelor față de guvernanți în toate straturile societății.

De fiecare dată în astfel de situații, reacția supușilor prezintă câteva caracteristici tipice: membrii clasei politice care nu au căzut încă victime ale represiunii se exilează, masa contribuabililor nu mai alimentează în suficientă măsură veniturile publice, fie prin sustragerea directă de la plata dărilor („a da bir cu fugiții"), fie prin scăderea voluntară a ritmului activităților economice și prin dezinteresul față de acumularea de bunuri impozabile. Oricât de generală ar fi, la un moment dat, această reacție de împotrivire, ea nu generează totuși centre de rezistență, nu-l transformă pe supus în insurgent. De regulă, revoltele sunt rare, spontane, accidentale și marginale. Formele de opoziție preferate sunt nemulțumirea, resentimentul, rumoarea, exilul, reducerea la minimul necesar supraviețuirii a oricărui efort social și economic. Paradoxal, modul de manifestare a opoziției este lipsa oricărei opoziții, în sensul unei cât mai complete dezangajări civile. Țara devine oarecum invizibilă, aproape de negăsit ca partener politic, iar principele rămâne singur, lipsit de resorturile puterii.

S-ar zice că regula „blândeții" nu trebuie niciodată încălcată. Devotamentul și supunerea nu se obțin decât în schimbul „iertării" și al „milei". Când acestea lipsesc – și lipsesc deseori – țării constituționale nu-i rămâne decât speranța, de regulă grabnic împlinită de Poartă prin procedeul mazilirii, de a restaura termenii originari ai „convenției" odată cu instalarea unui nou domn. Într-adevăr, observă Miron Costin, „moldovenii sunt den hire pururea la domnie noa lacomi"[1]. Cum cadrul synallagmatic nu suportă modificări, o stabilitate favorabilă pentru țară nu poate fi obținută decât prin schimbarea frecventă a domnilor. Căci fiecare

---

[1] COSTIN, *Opere*, p. 28.

domnie nouă trebuie, potrivit „obiceiului țării", să înceapă printr-o largă distribuire de liberalități princiare. Bunăoară, când Duca vodă preia scaunul Țării Românești, el jură în fața partizanilor săi nu numai că îi va ocroti, dar că *le va plăti el însuși doate datoriile*[1]!

În acest context, dreptatea principelui este la rândul ei o liberalitate, o formă de „milă", un procedeu de stingere a conflictelor și de recalibrare a raporturilor de putere, nu unul de pedepsire a părții vinovate, ci de satisfacere a părții lezate. Domnul nu spune niciodată dreptul în general și în chip impersonal. Jurisdicția domnească este întotdeauna particulară și personalizată. De aceea, judecata domnească nu este atât un mod de a afla adevărul cu privire la culpa ori la inocența cuiva, de a stabili răspunderi penale sau civile în fața legii. Rareori fără-de-legea se constată și se sancționează la capătul procesului judiciar; cel mai adesea, încadrarea juridică a faptei precede însuși actul de justiție. Judecata este, mai degrabă, o „certare" și o expunere publică a inculpatului:

> „Că împărățiile și judecățile ale lui Dumnezeu sânt și pentru aceia să dau împărățiile de la Dumnezeu, ca să judece pre oamenii săi cu dreptate, iar pre cei răi, carii fac fărădelege, să-i judece cu caznă și cu certare"[2].

În secolul al XVI-lea și, mai ales în cel de-al XVII-lea veac, hrisoavele domnești notează oarecum sistematic că hotărârile domnești au fost pronunțate „după lege și după dreptate"[3]. *Legea* pare să fie, indistinct, atât pravila împărătească, cât și „legea lui Dumnezeu", adică dreptul nomocanonic romano-bizantin parțial receptat, cât și obiceiul pământului. Ce este însă *dreptatea*? Este ea pur și simplu sinonimă cu obiceiul pământului, cu „legea țării" la care se referea Matei al Mirelor în 1618? Legea rămânând exterioară dreptății, aceasta nu ar fi altceva decât numele dat echilibrului relațiilor de putere, s-ar situa în acel punct fragil de

---

[1] *Letopisețul cantacuzinesc*, pp. 169-170.

[2] *Învățăturile*, p. 187.

[3] Valentin Al. GEORGESCU, *Bizanțul și instituțiile românești pînă la mijlocul secolului al XVIII-lea*, București, 1978, pp. 248-249.

cumpănă în care interesul individual, definit în funcție de condiția socială a purtătorului său, poate apărea legitim în raport cu alte interese particulare sau generale. Dreptatea vechilor hrisoave românești este, probabil, asemănătoare *echității* din *common law*.

Un fragment, lung dar lămuritor, din cronica lui Radu Popescu ilustrează exemplar, plecând de la un caz banal de corupție, felul în care funcționa dreptatea în tradiția românească:

> „Era aicea în țară pe aceaste vremi un vistiiariu mare, anume Gligorie Halepliul... [care] multe mâncături și jafuri au făcut... [apoi] au fugit peste Olt, la neamți, de frica faptelor lui ce făcuse. Măria sa Nicolae [Mavrocordat] i-au scris cărți cu blândeațe ca să vie și de nimenea nice o nevoe nu va avea și au venit. Și măcar că știia domnul toate faptele lui ceale reale și mâncăturile de la Ioan vodă [Mavrocordat], dar toate acealea călcându-le, l-au cinstit cu boeriia aceaia ce o au avut, vistiiar iar mare. Și au fost cu acea boerie până la al patrulea an al domniei Măriei sale în cinste și întru tot binele mai mult decât alții. Dar precum lupul, cum să zice, că-și leapădă părul, iar nu năravul, așa și acest vistiiar, năravul de jafuri și de mite și de alte răotăți nu-l lăsa, ci, de ce mergea, mai mult să lăcomiia. Mite de la toți lua mari și nici o ispravă nu le făcea, mai vârtos că în loc să le facă bine, le făcea rău. Închidea pe la siimeani, în vistierie, pen grosuri. Luase obrăznicie mare, nu băga samă nici pe boiarii mari, nici pe al doilea, îi înfrunta, îi înjura, bătea, cât n-au mai putut răbda cei necăjiți de el, ci au început a da jalbe la domn, unii cu răvașă, alții cu gura, de nedireptățile lui. Și văzând Măriia sa că iaste atâta boerime și sărăcime jăfuită de dânsul și necăjită, vrând să facă direptate, l-au pus la opreală și i-au poruncit cui ce au luat să întoarcă... că nu era unul care să nu-i fie dat mită și nici o ispravă nu văzuse. Așadar, fiind la opreală, au pus domnul de i-au luat sama din vistierie și l-au găsit cu mulți bani mâncați. Că domnul îi făcuse pecetluiri ca să de rânduială unora, altora ce ceheltuise și el își da sama cu iale... Dar domnul, ca un milostiv ce era, nici un rău nu i-au făcut, fără cât au poruncit să de râduialele acealea și l-au lipsit de boerie... La aceasta, bucuratu-s-au toți, și marii și micii, că li s-au luat acel lup deasupră... Țara dar, precum s-au zis și mai sus, era în bună stare dintru buna chivemiseală a Măriei sale domnului“[1].

[1] IBIDEM, pp. 258-260.

Cunoscând de acum istoria similară a lui Constantin Brâncoveanu și a clucerului Știrbei, putem prevedea urmarea acestei întâmplări: după trei ani, Grigore Halepliu este numit din nou mare vistier de către același Nicolae vodă Mavrocordat.

Episodul ne dezvăluie însă și un aspect asupra căruia sursele anterioare sunt mai puțin explicite: mita este un fenomen social mai puțin reprobabil în sine („nu era unul care să nu-i fie dat mită"), condamnabil fiind în schimb faptul de a „nu face nici o ispravă" în schimbul darului primit, de a încălca raportul de reciprocitate pe care darul îl generează, de a nu respecta datoria reversibilă asumată în momentul primirii lui.

În anumite tipuri de societăți, cea românească numărându-se după cât se pare printre acestea, darul creează obligații sociale mutuale, prin anticiparea simbolică a unui profit. Crima lui Halepliu, „iertat" de trecut, a fost aceea de a nu-și calcula bine viitorul, prin întoarcerea serviciilor pentru care fusese plătit în avans, de a nu duce la termenul previzibil, cu alte cuvinte de a nu „isprăvi" un angajament la care consimțise prin acceptarea darului.

Să remarcăm că cele mai vechi coduri de drept care au circulat în Țările Române sancționau mita numai sub forma specială a *simoniei*, exclusiv în cazul candidaților la preoție care cumpărau bunăvoința unor interpuși laici în vederea obținerii hirotonisirii din partea unui episcop[1]. Chiar și în cazul principilor, mita este o practică socială cel mult inabilă, nu un delict propriu-zis. Bunăoară, în prima sa domnie moldovenească, Constantin Mavrocordat „neștiind rândul țării" și-a ales boierii de sfat „nu toți după orânduiala lor, cum să cădè... ce mai mulți după mită"[2].

Abia la sfârșitul secolului al XVIII-lea, în codul penal promulgat de Alexandru Ipsilanti, mita este incriminată într-un titlu (II, 4)[3] ce alătură în chip semnificativ prevederi de pedepsire a judecătorilor care dau soluții „pe strâmbătate și pravili, sau din neluare aminte, sau pentru hatâr, sau pentru luare de mită" (legiuitorul nu se

---

[1] *E.g. Îndreptarea Legii*, glava 9, pp. 77-78.

[2] NECULCE, *Opere*, p. 232.

[3] *Pravilniceasca condică*, pp. 50-52.

pronunță în privința darului dat pentru a grăbi o hotărâre dreaptă ori în semn de recunoștință pentru o asemenea decizie), de măsuri vizând impersonalizarea actului de administrare a justiției, spețele urmând a fi cercetate numai pe temeiul unor documente scrise, evitându-se contactul personal între magistrați: „să nu se cheme acolo acei mai mici judecători și să se întrebe... de vreme ce acei judecători ceea ce au să spuie sânt scrise în cartea lor de judecată".

Cu toate acestea, exact în aceeași perioadă, Ianache Văcărescu povestește, în a sa *Istorie a prea puternicilor înpărați othomani*, în ce mod a „otcârmuit trebile țării cu multă plăcere a stăpânilor", adică a reprezentanților Porții:

> „judecățile și pricinile lor [ale oamenilor] să căuta dă mine și dă câte ori venea la cortul mieu cu pocloane, îi luam însumi eu pă ei cu acele pocloane și-i duceam pă la rigeali cu pocloane... și arătam că într-adins au adus pocloanele pentru dânșii și le primea cu libov stăpânii și le dăruia galbeni din destui"[1].

Fie că are, fie că nu are dreptatea de partea lui, petentul este dator să anticipeze, printr-un „poclon", o hotărâre favorabilă. După cum și dregătorul este, la rândul său, ținut să primească darul cu amabilitate („libov"), ba chiar, în anumite situații, să întoarcă imediat un dar mai puțin important, ca semn că acceptă să ducă la bun sfârșit serviciul ce i-a fost solicitat.

Văcărescu descrie, probabil, un rit constitutiv al vechii ordini politice românești: schimbul de daruri și de servicii surprins într-un moment de cristalizare ceremonială. Nu am avea de-a face, prin urmare, cu un fenomen deviant și marginal – așa cum este considerată mita și, în general, corupția în societățile moderne de tip profesional-burghez[2] –, ci cu însuși modul de funcționare a societății, cu norma sa fondatoare. Dimpotrivă, izolat și oarecum uimitor la nivelul surselor este tocmai fenomenul invers: impecabilul funcționar public Iordache Crețulescu, mare vornic al Țării

---

[1] VĂCĂRESCU, *Istoria*, p. 304.

[2] Formula îi aparține lui Norbert ELIAS, *La civilisation des mœurs*, Paris, 1973, p. 266.

Românești din 1719 până în 1746, a rămas în memoria colectivă prin faptul că „mită, pentru orice treabă ar fi putut face, nu lua"[1].

Firește, în acest punct s-ar putea obiecta – și obiecția este larg răspândită – că procedee de tipul celor descrise de Ianache Văcărescu au un caracter endogen, apărând în societatea românească ca rezultat al „balcanizării", al influenței turco-fanariote. Obiecția nu pare să fie totuși întemeiată, căci coabitarea „plăcută" a boierului muntean cu dregătorii Porții a fost posibilă nu pentru că cel dintâi s-ar fi lăsat corupt de venalitatea moravurilor otomane, ci pentru că și Văcărescu și rișalele erau constituiți ca persoane publice în două societăți cu tradiții diferite, dar compatibile, ce funcționau, în anumite privințe, după reguli asemănătoare, sau măcar comparabile. Cum se vede chiar din text, *rușfetul* (*bacșișul*) are un sinonim provenit din slavona medievală a cancelariei domnești: *poclon.*

Prin urmare, nu „balcanismul" ar trebui făcut răspunzător de ceea ce astăzi, prin preluarea unui limbaj destinat să descrie alte arhitecturi sociale, este calificat drept corupție, ci însăși structura raporturilor de putere și a echilibrelor constituționale, așa cum pot fi sesizate la nivelul textelor istorice. Corupția pare un cuvânt fără sens în vechiul vocabular social, politic și juridic românesc atâta vreme cât relațiile dintre oameni sunt prin excelență de tip direct și de competența obiceiului, ocolind sau ignorând normele scrise și principiile impersonale ale dreptului pozitiv. Dimpotrivă, darul este chiar forma pe care o ia, încă din Bizanț, activitatea economică ca atare. Începând din secolul al XII-lea, însuși cuvântul *oikonomia* desemnează beneficiile și liberalitățile date de împărat în favoarea unui particular[2]. Probabil că în țările române, ca și în Bizanțul târziu, economia, ca activitate umană, vine pe lume ca *economie politică.*

Economia darului nu este, așadar, decât o economie naturală într-o societate a dreptății, lipsită de orice vocație profesională și burgheză. Raporturile de putere dintre „țară" (țara constituțională

---

[1] *Genealogia Cantacuzinilor*, p. 372.

[2] Hélène ARHWEILER, *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, Paris, 1975, p. 134, n. 1.

a libertăților și privilegiilor, dar și țara impozabilă a supușilor, a majorității țărănești), dregător și domn funcționează ca relații de schimb, potrivit dreptății și în afara, dacă nu împotriva, legii. Domnul și funcționarii săi sunt deținători ai unei puteri înaintea căreia solicitantul se definește ca „supus“, ca „sărac“ ce are nevoie de sprijin și ocrotire, care trebuie „odihnit“. Iar supusul își recunoaște condiția prin depunerea unui dar menit să asigure un echilibru just al raporturilor de putere dintre părți. În plus, prin dar se dobândesc drepturi asupra celui care spune dreptul: acesta din urmă este obligat să arate „blândețe“ aducătorului de daruri și să devină, la rândul său, darnic, operând, în sens invers, un transfer de putere. Căci darul este o tehnică socială prin care cel puternic este constrâns să-și împartă puterea, să cedeze o parte din ea, să o dividă, să o distribuie, să o investească sub formă de servicii.

Darul este, probabil, singura posibilitate prin care o societate formată din „supuși“ – altfel spus, o societate care ajunge la conștiința de sine nu prin reprezentare în actul de guvernare, ci recunoscându-se ca obiect al unei practici de guvernare – o are la dispoziție pentru a participa, în ciuda tuturor aparențelor, la putere, pentru a ajunge să controleze și să influențeze felul în care aceasta se exercită, fie și numai la nivel micro-social, de altminteri, singurul orizont public accesibil supusului. Puterea, întotdeauna personalizată și însuflețită într-o astfel de societate, nu se întrupează nici din lege și nici dintr-un principiu de legitimitate sacră, fiind în schimb nevoită să trăiască potrivit exigențelor imprevizibile ale dreptății.

Tehnologia reformelor monarhiei administrativ-juridice din secolul al XVIII-lea – cum ar merita să fie numite domniile fanariote – a fost, din această pricină, *jalba*. Nedreptățile, formulate în fapt sau doar presupuse, suferite de locuitori sunt cele care justifică reformele, niciodată întreprinse în temeiul și pentru satisfacerea unor norme abstracte. Așa de pildă, politicile „demofile“ adoptate uneori de Nicolae și Constantin Mavrocordat s-au dovedit necesare nu în temeiul unei orientări filosofice sau al unei ostilități programate față de clasa conducătoare constituită, ci în virtutea necesității ca reformele să apară ca o îndreptare a stării locuitorilor, ca o restaurare a dreptății. Când, la 8 octombrie 1741,

este dat un nou așezământ al „dăjdiilor" (taxe și impozite) pentru Moldova, domnul arată în arengă că s-a consultat nu numai cu „ceata boierilor", dar i-a întrebat „și pe fieșticare din boiari și pe toți lăcuitorii ce se întemnica [?] pe cale"[1]. Constantin Mavrocordat pare astfel să adapteze principiul *no taxation without representation* sub forma *no taxation without consultation*, reprezentarea manifestându-se, în fapt, ca o largă consultare atât a boierilor aflați în funcții (*Lords*), cât și a boierimii de țară și a tuturor celor pe care principele i-a putut întâlni în drumurile sale prin țară (*Commons*). „Soborul de întrebăciune"[2] devine astfel locul de producere a dreptății într-o nouă formă consensuală.

Bizuindu-se pe norme impersonale și pe texte, legea funcționează prin interdicție, limitare și pedeapsă. Dreptatea, întemeiată pe dar și pe relațiile directe dintre persoane, este o metodă de producere și de distribuire a puterii. Legea operează prin excludere socială și separare a resorturilor puterii, dreptatea lucrează prin includerea tuturor actorilor sociali în exercițiul ierarhic ordonat al puterii, este o cale prin care cei lipsiți de putere participă la puterea celor puternici. Născută din dominația rațiunii individuale asupra practicilor cutumiare, legea uniformizează și normalizează comportamentele sociale. Într-o societate cu soluții iraționale de echilibru, înclinată să pună ea însăși legea sub forma obiceiului, dreptatea individualizează. De aceea, ceea ce legea este chemată să stigmatizeze, dreptatea este predispusă să regenereze.

---

[1] Corneliu ISTRATI, *Condica lui Constantin Mavrocordat*, II, Iași, 1988, pp. 52-53.

[2] Ca cel convocat de Constantin Mavrocordat pe 6 aprilie 1749 la mănăstirea Trei Ierarhi pentru desființarea veciniei, *Documente privind relațiile agrare în veacul al XVIII-lea*, vol. II, *Moldova*, ediție de Vasile Mihordea, Ioana Constantinescu și Corneliu Istrati, București, 1966, pp. 287-289.

CAPITOLUL II

Munca este dușmanul lor

Constituirea unui spațiu public în care se țes relații de putere, se stabilesc raporturi de dominație și se administrează dreptatea ar trebui să se manifeste ca un proces istoric inseparabil de inventarea sau adoptarea unui drept public, înțeles în sensul definiției, de vădită inspirație romană, din codul *Tripartitum* (*Prol.*, III, 3), utilizat în Transilvania începând cu 1517:

> „Dreptul are un dublu aspect: public și privat. Dreptul public privește administrarea și conducerea regatelor și folosul obștesc și cuprinde [norme referitoare la] organizarea religioasă și la preoți și la slujbele obștești. De aceea, cel ce vatămă pe preoți sau lucrurile sfinte sau pe slujbașii obștești, adică pe conducătorii poporului, va putea fi urmărit de toți, întocmai ca pentru o crimă de obște. Iar [dreptul] privat este un drept deosebit, ce privește folosul fiecărui om".

Numai că, se plânge Matei Basarab principelui Gheorghe Rákóczy într-o notă diplomatică din 6 iunie 1652, Țara Românească nu seamănă cu Transilvania, unde există o statornicie a opiniilor și oamenii au înclinația să se supună legilor; dimpotrivă, în ceea ce privește hotărârile de interes general și lucrurile publice, românii „trag unul într-o parte, altul în cealaltă"[1].

---

[1] Ion SÎRBU, *Relațiile externe ale lui Matei vodă Basarab 1632-1654 (cu privire la istoria orientului european)*, traducere de Rudolf Gräf, Timișoara, 1992, p. 149.

Domnul pare să spună mai întâi că *folosul fiecărui om* se arată în practica socială românească a fi mai important decât *folosul obștesc*. În al doilea rând și într-o perspectivă oarecum huntingtoniană, Matei vodă crede că această ierarhizare răsturnată a scopurilor distinge civilizația românească de Occidentul periferic al Transilvaniei.

Să fie oare adevărat că anomia aproape organică a societății românești – în care dreptul este un obiect al deriziunii, iar normele există doar pentru a fi negociate – ar trebui pusă (și) pe seama „legii sfinte" sub care au trăit românii, adică în contul apartenenței lor la Biserica orientală, care, spre deosebire de Bisericile occidentale, nu a dezvoltat niciodată o teologie a obligațiilor reciproce[1], nereușind, pe cale de consecință, să încurajeze apariția unui spațiu public caracterizat de *homoêthia*, structurat potrivit unor norme de drept nu numai stabile, dar și capabile să genereze practici sociale previzibile?

Generația de cărturari și oameni publici români care s-a născut în vremea lui Matei Basarab sau imediat după aceea a trăit sub povara unei asemenea întrebări deși, firește, nu a formulat-o în termenii și cu instrumentele intelectuale de astăzi.

Precum un chip de nisip

Viața oamenilor, eforturile și împlinirile lor din această lume sunt „ca scrisoarea pre năsip, pre margine de mare", repede șterse de valul morții și „răsipite în tină": transcris în românește la sfârșitul secolului al XVII-lea de către mitropolitul Dosoftei al Moldovei[2], un asemenea tip de reflecție a fost citit, de regulă, ca semn al unei crize a conștiinței colective. Criză a antropologiei creștine în epoca clasică[3], de pildă, criză a „umanismelor"

---

[1] Pentru absența vocației juridice a Bisericii orientale, v. Ernst BENZ, *The Eastern Orthodox Church. Its Thought and Life*, Chicago, 1963, pp. 41-52.

[2] DOSOFTEI, *Opere*, I, ed. N.A. Ursu, București, 1978, p. 378.

[3] Versul lui Dosoftei aparține traducerii prologului dramei *Erophile* a poetului cretan Gheorghios Chortatzis (1637) care, la rândul său, adaptase în

moderne la Michel Foucault, pentru care omul, invenție intelectuală de dată recentă, va dispărea curând din orizontul gândirii „precum un chip de nisip la marginea mării“[1]. Resimțită în acest mod, o criză – al cărei posibil etimon ar fi *krisis*, de la *krinô*, „a distinge“, „a cerne“ – se prezintă, în principiu, ca o operație de selecție în patrimoniul unei anumite culturi politice, ca o atitudine critică față de soluția dominantă propusă de o societate problemelor existenței și cunoașterii umane.

Poate că, într-adevăr, viața omului și tot ceea ce-i dă consistență („cele ce strângeț și zidiț“) se aseamănă cu o scrisoare așternută pe nisip. Numai că „scrisoarea iaste un lucru vecinicu“, aflându-se, în calitate de „iscusită oglindă a minții omenești“, chiar la originea cunoașterii proprii omului: contemporan cu Dosoftei, Miron Costin – fidel discipol, cel puțin în acest punct, al iezuiților din Bar – se arată mai degrabă încrezător în valoarea și forța de supraviețuire a operelor ieșite din mâna și mintea oamenilor[2].

Iată, uniți de figura integratoare a *scrisului* („scrisoarea“), cei doi poli ai unei crize de conștiință. Pentru generația lui Dosoftei (1624-1693) și Miron Costin (1633-1691) vocația specific umană este cunoașterea: cunoașterea lui Dumnezeu și cunoașterea de sine în lumina Revelației. În ceea ce-l privește pe mitropolit, această vocație țintește dincolo de „tină“, de condiția temporală a omului, împlinindu-se doar în eternitate. Dimpotrivă, la Miron Costin ea capătă un chip istoric ce nu mai este menit eșecului și zădărniciei, anume *scrierea*, aceasta fiind capabilă să rodească într-o durată care este cea a societății oamenilor.

Cu toate că Revelația rămâne, în ambele cazuri, reperul fundamental al cunoașterii și însăși condiția posibilității sale, dilema se dovedește a fi nu mai puțin evidentă: cunoaștere de sine

---

grecește o lucrare din 1541 a lui Gianbattista Giraldi Cinzio, v. Alexandru ELIAN, „Dosoftei, poet laic“, *Contemporanul*, nr. 21, 26 mai 1967, p. 3; cf. Émile LEGRAND, *Bibliographie héllénique ou déscription raisonée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle*, I, Paris, 1894, pp. 358-360.

[1] Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, 1966, p. 398.

[2] COSTIN, *Opere*, pp. 242-243.

în vederea eternității ori cunoaștere de sine sub privirea oamenilor? Nu este oare limpede criza ce poate fi provocată de o asemenea alternativă în sânul unei elite aflate încă sub autoritatea nominală a bunurilor sociale propuse și distribuite în cadrul creștinismului oriental? Să ne mai îndoim de impasul în care se găsea „obiceiul", adică ideile moștenite și comportamentele tradiționale care-l dezamăgeau pe Matei Basarab în 1652? Firește că nu, deși o asemenea situație de criză nu poate fi totuși descrisă în termenii unei schimbări radicale a atitudinilor și a reciclării complete a utilajului mental.

Oricât de real ar fi fost acest impas epistemologic, nu ar fi totuși prudent să-i exagerăm proporțiile. Căci încrederea în dăinuirea cunoașterii prin scris, în consubstanțialitatea dintre scriere și intelect, afirmate de marele logofăt Miron Costin, încă din 1686-1691, în *De neamul moldovenilor*, nu sunt împărtășite, nici măcar în 1807, în prefața *Vieților Sfinților*, de către îngrijitorul ediției, ieroschimonahul Dosithei, stareț al mănăstirii Neamț, care, după ce declară că scrisul („scriptura") este consecința „lucrării celor nelegiuite", a „lenevirii", a „patimilor" și a „firii stricate", că n-ar fi decât „tina de pe ochiul minții", arată cum, la origine, condiția naturală a omului, adică „firea curată", era caracterizată de o oralitate paradisiacă, de o conversație „față către față cu Dumnezeu" și își îndeamnă cititorii ca „acest feliu de viață curată să avem, cât să nu avem trebuință de scripturi"[1].

„Scripturile" fuseseră, de altfel, puțin frecventate de vechea civilizație românească, partizană fără voie, până la generația lui Miron Costin, a unui soi de *sacra ignorantia* populară. În 1588, un călător italian, Franco Sivori, făcea o constatare ce i-ar fi făcut desigur plăcere starețului nemțean:

> „[românii] sunt oameni fără carte și altă învățătură și de aceea foarte închipuiți, crezând că nu mai sunt alții pe lume mai mari ca ei"[2].

---

[1] *BRV*, I, p. 508.
[2] *Călători străini*, III, p. 16.

În ciuda unor fidelități ecleziastice întârziate față de tradiția anti-intelectuală monastică post-bizantină și a rarității sociale a științei de carte până în epoca lui Cuza, încrederea în sine a românilor, alimentată de o masivă ignoranță, începe să se spulbere pe măsură ce cunoașterea prin „scrisoare", produs al păcatului și al „firii stricate", aduce cu ea în mediul elitei primele incertitudini cu privire la identitatea colectivă a românilor și la valoarea bunurilor sociale pe care aceștia obișnuiesc să le prețuiască.

La cumpăna secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea pot fi relativ ușor identificate, în rândul elitelor românești, simptomele unei crize majore de conștiință. Mai mult chiar, avem posibilitatea să punem imediat degetul pe trăsătura principală a acestei crize: victimele ei ezită să o înfrunte deschis și să o găzduiască în discursurile lor. Ei ar vrea să ne facă să credem că, de fapt, nu s-a petrecut nimic și că au rămas aceiași. Pentru purtătorii de cuvânt ai elitei, doar *vremurile* s-au schimbat. Ei preferă să ne convingă că au de traversat o criză a timpului istoric și a „obiceiurilor bune și bătrâne", decât să recunoască semnele crizei care li s-a instalat în conștiințe. Nu există norme stabile și drepte ori un spațiu public structurat în funcție de obligații și libertăți pentru că vremurile au devenit „cumplite", „ticăloase", „jalnice", „iuți", „nenorocite", „grele", „nestatornice" și „tulburi". Cu aceste cuvinte[1] și cu altele din aceeași familie semantică, dau glas neliniștii elitei Miron Costin, stolnicul Constantin Cantacuzino (1640-1716), Antim Ivireanul (+ 1716), principele Dimitrie Cantemir (1673-1723), ori mitropolitul moldovean Grigorie al IV-lea (+ 1729).

Cum s-ar putea explica acest refuz de a recunoaște natura structurală a crizei și încercarea de proiectare a ei în planul duratei? Poate că totuși această criză nu a fost, la urma urmelor, decât o criză a timpului, un fel de „tranziție" *avant la lettre*. Probabil că ea ar trebui mai degrabă descrisă în termenii unei strategii, decât din perspectiva unei transformări. O lămurire parțială pare să ne furnizeze mitropolitul Antim. De ce, întreabă

---

[1] Andrei PIPPIDI, *Tradiția politică bizantină în țările române în secolele XVI-XVIII*, București, 1983, pp. 121, 227, *passim*.

el, Christos nu mai este mărturisit în zilele noastre, iar învățătura sa este ignorată? Pentru că – pune el în scenă răspunsul probabil al contemporanilor săi – „nu ne dă îndemână, căci avem case grele și vremea nu ne slujaște, că sîntem supuși sub jugul păgînului și avem nevoi multe și supărări de toate părțile“; atunci de ce, revine Ivireanul la atac, aceste scuze nu mai sunt invocate atunci când în joc se află propriul nostru interes: „dară celia ce pohtim noi, cum le putem face toate, deplin, făr'de nici o zăticneală?“[1]. *Folosul fiecărui om* nu ia deci în calcul ostilitatea conjuncturilor temporale, care nu ruinează decât *folosul de obște*.

Este oare cazul să ne mirăm? Destinul persoanei se înscrie cu tot mai multă aproximație în ordinea Revelației. Desigur, certitudinile credinței nu sunt abandonate, căci, cu toate că ne aflăm în epoca lui Locke și Newton, nimeni nu prea știa ce-ar fi fost potrivit să se pună în locul lor și, de fapt, nimeni nu-și dădea încă seama clar că, exploatate până la epuizare și rutină, aceste certitudini se cereau înlocuite. Natura, fericirea națiunii și a cetățeanului reprezintă tot atâtea „mituri de substituire“[2] ce nu-și vor face apariția în spațiul românesc decât mult mai târziu.

S-ar spune deci că românii s-au lăsat și ei oarecum atrași – vom vedea însă în ce măsură și la ce nivel – în *criza de conștiință* pe care a cunoscut-o Europa occidentală în perioada 1680-1715[3] și care a zămislit „un raționalism necreștin sau, mai bine zis, anticreștin“[4]. Dar nu au fost părtași, oricât de indirect și de mediat, la această criză general europeană pentru a-și regândi spațiul public potrivit unor norme noi. Participarea românească la criza europeană de conștiință a fost prin urmare limitată de faptul, probabil esențial, că „raționalismul“ românesc nu a devenit unul *politic*, ci a rămas creștin, dar nu în urma unei alegeri critice, ci

---

[1] ANTIM, *Opere*, p. 81.

[2] Pierre CHAUNU, *La civilisation de l'Europe classique*, Paris, 1963, pp. 524-526.

[3] Cf. Paul HAZARD, *La crise de la conscience européenne: 1680-1715*, Paris, 1935.

[4] Pierre CHAUNU, *op. cit.*, p. 513.

din obișnuință și din lipsă de înlocuitori. Alexandru Duțu a definit mișcarea ideilor din țările române în timpul domniei lui Constantin Brâncoveanu (1688-1714) sub numele de *raționalism ortodox*, un raționalism aparte, „care nu neagă dogmele și nici rolul bisericii ortodoxe în societate, dar care înțelege să extindă toate domeniile activității culturale, interesându-se de manifestările ordonate sau ciudate ale naturii, sesizând multiplele aspecte ale existenței terestre, tot mai puțin grăbită să ajungă la capătul său final, preocupându-se de investigarea disciplinată și exactă, întemeiată pe surse documentare laice, a istoriei naționale“[1].

Așa ar putea arăta, fără îndoială, un eventual inventar al simptomelor crizei: creștinismul nu mai este o practică socială, ci o datorie morală; interes pentru scris și pentru carte; experiența lucrurilor și a naturii; reducție eschatologică; descoperirea unei istorii la scară umană. Acest soi de raționalism este ortodox pentru că Ortodoxia abandonase orice exigență intelectuală; ea nu se manifestă, în epoca dată, ca un sistem viu și viabil de etică socială, ci, pur și simplu, alături de limbă, drept componenta majoră a identității etnice și culturale a românilor. Ortodoxia – înțeleasă mai puțin ca patrimoniu dogmatic, cât ca instanță de producere și reproducere a legăturii comunitare – pare să constituie deja un fel de „capital social“ al românilor, caracterizat de o etică a conformismului politic și a dependenței atât față de autoritate, cât și față de comunitate.

---

[1] Alexandru DUȚU, *Cărțile de înțelepciune în cultura română*, București, 1972, p. 108; cf. IDEM, *Romanian Humanists and European Culture. A Contribution to Comparative Cultural History*, București, 1977, p. 107; referințele bibliografice de ordin general care lipsesc, uneori, din acest studiu, aplecat mai ales asupra surselor primare, pot fi găsite în cele două cărți citate mai sus, precum și în alte două ale aceluiași autor, ale cărui lucrări sunt indispensabile pentru cunoașterea evoluției ideilor și istoriei mentalităților în spațiul românesc și sud-est european, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, *European Intellectual Movements and the Modernization of Romanian Culture*, București, 1981 și *Humanisme, Baroque, Lumières – l'exemple roumain*, București, 1984.

Etica pe care Ortodoxia le-a propus-o românilor a fost mai puțin un ansamblu de valori morale întemeiat pe principiul includerii celorlalți în propria identitate creștină, cât o cultură comună sudată de o identitate etnică definită împotriva celorlalți. Așa cum a fost asumată și trăită de români, tradiția religioasă a Orientului creștin nu s-a manifestat ca un mod de a afirma credința în mesajul Evangheliei, transmis, din generație în generație, de către preoții satelor, lipsiți de formație teologică și multă vreme chiar analfabeți. Ritul oriental s-a prezentat mai ales ca un ansamblu de credințe și de practici liturgice și para-liturgice capabile să genereze mai degrabă un mod de viață și o formă de identitate, decât să se constituie într-o expresie socială a credinței în Evanghelie.

De altfel, Ortodoxia românească este mai mult o tradiție fără credință decât o tradiție a credinței. Atunci când protopopii români din Transilvania, strânși în sinod în anul 1698, au acceptat *credința* catolică și unirea cu Biserica Romei, ei au stabilit un preț pe care nu s-au arătat nicidecum dispuși să-l negocieze: *legea* lor să rămână neschimbată; potrivit declarației sinodale, legea de care clerul se simțea atât de legat nu era decât un sinonim al „obiceiului ecleziastic", ce cuprindea ceremoniile liturgice, sărbătorile, postul, calendarul și alegerea episcopului de către protopopi[1]. Prin urmare, *tradiția ortodoxă* – surprinsă într-un stadiu natural, ferit de orice fel de influențe culte – se înrudește mai degrabă cu dreptul cutumiar, decât cu cel canonic sau cu teologia dogmatică.

Etica Ortodoxiei românești ar fi așadar de ordin precumpănitor politic și juridic și nu atât de factură propriu-zis religioasă. Apartenența la Biserica răsăriteană nu s-a dovedit a fi un exercițiu moral al fidelității față de un Zeu mântuitor, ci doar un ansamblu de practici sociale cu rost de omologare culturală și de recunoaștere identitară. Acest tip de „ortodoxie" nu cere participare, ci supunere, nu presupune să crezi în ceva sau în cineva, ci să te conformezi pur și simplu opiniei majoritare. Pentru români, Orto-

---

[1] Zenovie PÂCLIȘANU, „Istoria Bisericii Române Unite (1697-1751)", *Perspective* XVII/65-68, München, 1994-1995, p. 111.

doxia este mai puțin o credință personală, cât o lege organică chemată să organizeze și să guverneze un corp social.

Înainte de constituirea și consolidarea statului modern, Ortodoxia a fost o comunitate politică, nu una religioasă. Ea s-a manifestat, alături de limbă, ca cea de-a doua formă de „a fi împreună“ a românilor. Într-adevăr, din zorii Evului Mediu și până astăzi, creștinismul, în formula sa răsăriteană, nu apare, în ochii românilor, drept o *credință* (termen ce presupune fidelitate personală), ci ca o „lege“ (termen ce implică supunere în sfera publică). Dacă istoria cuvintelor are vreo semnificație istorică, atunci, pentru români, creștinismul a fost, înainte de orice altceva, legea dată de împărații romani (*lex*), nu un mod de a onora un Zeu (*religio*) sau de a-i arăta credință (*fides*)[1]. Apoi, în pragul modernității, „legea sfântă“, „legea creștinească“ (sau „legea grecească“), legea basileilor de la Constantinopol, devine „lege strămoșească“, sau, de-a dreptul, „lege românească“, adică un ansamblu de reguli și comportamente moștenite capabil să dea identitate românilor în mijlocul celorlalte neamuri, dincolo de orice considerent de natură teologică sau canonică.

Consistența socială a Ortodoxiei românești ar fi deci, mai degrabă, de ordin juridic decât de factură propriu-zis religioasă. Ea implică nu atât credința într-un zeu care mântuiește, cât conformitatea comportamentelor cu o normă general acceptată. Ea nu cere participare, ci supunere, nu este federatoare, ci exclusivă. Căci, în vreme ce credința unește, legea sancționează și discriminează. Credința individualizează persoana și relația acesteia cu divinitatea, legea uniformizează și impune indivizilor criteriul normalității.

Transformat în „lege“ în care o anumită formulă dogmatică se topește într-o expresie etnică dată și într-un mod anume de a normaliza existența colectivă, creștinismul își pierde, în mod

---

[1] Caracterul juridic al motivelor pentru care creștinismul daco-roman l-a preferat pe *lex* lui *fides* la Vasile PÂRVAN, „Creștinismul daco-roman“, in IDEM, *Studii de istoria culturii antice*, ed. N. Zugravu, București, 1992, pp. 238-240.

paradoxal, vocația universală pe care i-o conferă înrădăcinarea sa deopotrivă în dreptul natural și în ordinea supranaturală.

Astfel practicată, această identitate ortodoxă părea a fi mai bine păstrată și apărată în cadrul imperiului relaxat și vlăguit al Otomanilor. Ea trebuia, pe de altă parte, promovată viguros în fața înaintării spre sud-est a Casei de Austria, veritabilă avangardă uniformizatoare și birocratică a Europei atlantice și catolice în bazinul Dunării. Incontestabil, se fac avansuri Republicii Literelor[1], Constantin Brâncoveanu vorbește cu dragă inimă despre *nostra Europa*[2], dar „integrarea" este, în fapt, refuzată. Această atitudine, în care se amestecă invidia intelectuală și repulsia confesională, entuziasmul pentru rațiune și frica de necunoscut, elanul și deruta, curiozitatea și neîncrederea este semnul privilegiat al dezordinii ce se înstăpânește peste conștiința elitei românești la sfârșitul secolului al XVII-lea.

Să nu ne înșelăm însă asupra veritabilei mize a acestei crize de conștiință: în joc nu era transformarea radicală și profundă a orizontului intelectual sau schimbarea decisivă a opțiunilor morale și politice, ci doar o reajustare a ideilor curente, o reamenajare a credințelor și practicilor, o redistribuire a principiilor de bază după care era organizată existența societății. Elita și-a pierdut certitudinile de altădată și a început să mediteze asupra timpului care le-a risipit. Reprezentanții ei și-au ascuțit atenția la semnele timpului și au început chiar să prindă gustul de a le citi, de a le descifra, de a le interpreta. Durata istorică a fost, probabil, marea descoperire a acestei epoci de cumpănă. Durata istorică ce înlocuiește eternitatea ca obiect al cunoașterii.

Problema care se pune în acest moment este aceea de a ști dacă o asemenea „subminare a temeliilor tradiționale ale echilibrului mental"[3], pe care sursele ne îngăduie să o surprindem la

---

[1] Andrei PIPPIDI, *Hommes et idées du Sud-Est européen à l'aube de l'âge moderne*, București-Paris, 1980, pp. 215-235.

[2] Scrisoare din 1707 către generalul imperial Starhemberg citată de Andrei PIPPIDI, „Pouvoir et culture en Valachie sous Constantin Brancovan", *Revue des Etudes Sud-Est Européennes* XXVI/4, 1988, p. 294.

[3] IDEM, *Hommes et idées*, p. 252.

vârf, este în măsură să dea seama despre starea practicilor colective. Istoriografia românească de astăzi se lasă, adesea, prea ușor atrasă de ispita de a vorbi în termeni de istorie a mentalităților acolo unde, în realitate, nu avem de-a face decât cu o reciclare a ideilor.

În țările române, comunitățile sătești – în care locul notabililor este modest, iar nomenclatorul meseriilor restrâns la morari, cârciumari și fierari – acoperă, în veacul al XVIII-lea, cel puțin 92% din totalul populației; orașele, cu toată încărcătura lor de viață țărănească, numără cam 7% din ansamblu; boierimea de țară sau de funcție adaugă ultimul procent. Cel puțin acestea sunt datele, cu valoare estimativă de eșantion statistic pentru secolele al XVII-lea și al XVIII-lea și pentru tot teritoriul celor două principate, pe care le oferă, în 1735, conscripția austriacă din Oltenia[1].

Ce știm, de fapt, despre „năravurile“, atitudinile, comportamentele, credințele și practicile marelui număr? Mulțimea tăcută și fără știință de carte trăia oare în același timp cu elitele? Era cumva contemporană cu propria sa epocă? „Marile mase adormite“[2] sunt, se pare, contemporane cu toate epocile. Numai că, până la mijlocul secolului al XIX-lea, istoria românească nu poate fi cu adevărat scrutată decât prin ochii elitelor. Istoricul depinde aproape pe de-a-ntregul de documentele emise de domni, de actele subscrise de boieri și dregători, de rapoartele diplomatice și însemnările de călătorie, de scrierile clericilor și ale cărturarilor.

Marele, copleșitorul număr al celor care au străbătut, în anonimat, timpul istoric, rămâne în afara discursului și se lasă cu greu surprins în izvoare. Țărănimea nu a făcut parte, în mod evident și în ciuda etimologiei numelui pe care-l poartă, din *politie*, din *țară*, din țara constituțională desigur. O istorie a majorității, una a țărănimii deci, este ca și condamnată să nu înregistreze decât ponderea și structura economiei rurale, raporturile de

---

[1] Șerban PAPACOSTEA, *Oltenia sub stăpînirea austriacă (1718-1739)*, București, 1971, p. 142.

[2] Expresia îi aparține lui Pierre GOUBERT, *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730. Contribution à l'histoire sociale de la France au XVIIe siècle*, Paris, 1960, *passim*.

producție și prestațiile în muncă, procedurile juridice și volumul dărilor, utilajul agricol și obiceiurile agrare, belșugul și sărbătorile, sau, dimpotrivă, foametea și răscoalele. Sunt însă toate aceste informații de aspect economic și, mai rar, etnografic, întotdeauna elaborate de autorități suprapuse, suficiente pentru a restitui, ca atare, viața țărănimii de odinioară?

Ce gândea, cum trăia, ce valori prețuia, pe ce fel de certitudini se bizuia și cum murea majoritatea înaintașilor noștri? Cum se vedea pe sine țărănimea, cum își privea mai-marii, își găsea oare împlinirea în starea ei anonimă și supusă ori tânjea la condiția elitelor? O majoritate stabilă și solidară cu societatea la temelia căreia se afla, sau o mulțime veșnic tensionată, bântuită de frustrări, mereu nemulțumită?

Dar pe ce izvoare, pe ce bază documentară ar trebui să se sprijine istoricul care, fără a cuteza să pornească în căutarea unor răspunsuri, s-ar încumeta să evidențieze importanța problemelor ascunse în miezul acestor întrebări redutabile? Cu atât mai mult cu cât țărănimea, ea însăși, nu vorbește sau o face rar, cu parcimonie și la vreme de cumpănă. Chiar și în momente istorice extraordinare, de tipul răscoalelor, în care devin extrem de vizibili în documente, țăranii nu vorbesc; se vorbește despre ei, sau, în cel mai fericit caz, se vorbește în numele lor. Ei înșiși stăruie în tăcere ori se mulțumesc cu elocvența faptelor. Populația satelor vorbește puțin, se cuvine adăugat, pentru că nu este întrebată și, cu excepția câte unui umanist curios nimeni nu este dispus să-i asculte gândurile. Căci dreptul de a gândi este al celor puternici, iar cuvintele aparțin învățaților. Ei i se cere doar supunere și muncă.

În plus, în Țara Românească și Moldova, a putut fi identificată, pe un plan pe care-l numim provizoriu și oarecum imprecis al „mentalităților“, un fel de solidaritate între boier și țăran, solidaritate întemeiată pe o cultură comună și pe identitatea atitudinilor față de aparatul fiscal al domniei. Când, în 1711, Ștefan Brâncoveanu scrie, „cu grea tânguire, necurmate lacrămi și necontenite suspine“, sătenilor din Bălțătești pentru a le da „cumplita veaste“ a morții Bălașei Cantacuzino, soția sa și a lor „dulce stăpână“, simplitatea, familiaritatea și sinceritatea gestului său sunt menite să abolească

întreaga distanță dintre fiul de domn și șerbii săi moldoveni; scopul scrisorii este totuși mult mai concret: țăranii să nu se „spăimânteze" că au rămas cumva fără protecție în fața obișnuitelor abuzuri ale boierilor învecinați și funcționarilor domnești, să nu se „risipească", ci să stea „nemișcați" la „căscioarele" lor, căci, îi încredințează tânărul Brâncoveanu, „vă vom căuta și vă vom păzi", „nelăsându-vă loc și vreame fără de ajutorința noastră"[1].

Atât timp cât, până la jumătatea secolului al XVIII-lea (când, din punct de vedere instituțional, boieria se rupe funcțional de pământ pentru a se transforma instituțional în dregătorie), clasele suprapuse sunt *direct condiționate social* și rămân, mult după începutul veacului al XIX-lea, *direct dependente economic* de lumea satului, a vorbi despre preocupările proprii însemna, pentru boier, dregător, cleric sau cărturar, a da seama, în principiu, despre ceea ce gândește întreaga comunitate, a vorbi și în contul celor care nu aveau timpul și știința să vorbească. Să nu uităm că boierii reprezentau singura voce „constituțională" și legitimă a țării politice.

Despre seceriș, orologiu și post

Oricum, se pare că se putea trăi destul de bine altădată în țările române. Cu o singură condiție: să plouă la timp, iar vremea să fie îndurătoare cu oamenii și cu recoltele. Un raport prezentat de boierii munteni la Stankt Petersburg, în anul 1770, enumera abundența „productelor pământului":

> „ oi, boi, râmători, unt, său, cașcaval, lâna oilor, miere, sare, vin, grâu, meiu, orz, ovăs, porumb, pești, cânepă, in, păcură, tutun, saftianuri, cherestea... rachiu din poame"[2].

La începutul aceluiași secol, un observator german confirmase deja, nu fără o oarecare invidie, incontestabila generozitate a solului:

---

[1] Nicolae IORGA, „Scrisori de familie ale vechilor Brâncoveni", *Academia Română. Memoriile Secțiunii Istorice* XVI, 1935, pp. 199-200.

[2] *Genealogia Cantacuzinilor*, p. 451.

> „Această țară [Moldova] are pământul cel mai minunat și mai mănos și nu ar fi mai prejos nici de Ungaria, nici de Podolia, dacă un asemenea pământ ar fi stăpânit de alți locuitori și muncitori mai buni (...) aici nu se duce lipsă de nimic decât de oameni harnici și cinstiți.»[1].

Dacă ar fi să-l credem pe Weismantel, s-ar spune că motivul principal pentru care pământul românesc nu reușea întotdeauna să dea măsura feritilității și productivității sale îl constituiau românii înșiși, din moment ce, așa cum remarca același martor, „munca este dușmanul lor[2-3]. Constatarea nu era nouă. Deja în 1644, Paul Beke era de părere că

> „această rodnicie a pământului îi face fără îndoială pe locuitori atât de leneși, ca și cum ar vrea să culeagă [de-a gata] toate roadele pământului fără muncă“[4].

Oricât de întemeiată ar fi fost o asemenea remarcă, nu trebuie uitat că timpul natural a fost, fără nici o îndoială, marele contratimp al civilizației tradiționale românești, un fel de *memento mori* al sensibilității colective. Toate proiectele, toate eforturile, toate strădaniile se prăbușeau sub povara unei recolte proaste. În Țara Românească și Moldova, în intervalul 1711-1821, de exemplu, douăzeci și trei de ani au fost buni pentru agricultură și creșterea animalelor, respectiv 20%, treizeci și patru au fost mediocri, ceea ce înseamnă 30%, iar cincizeci și trei s-au dovedit proști sau chiar dezastruoși, adică 50%[5]. Doar un an din cinci aducea țării atât de dorita „odihnă“, termen prin care sursele epocii desemnează unanim stabilitatea economiei rurale pe care se întemeia orice formă de satisfacție socială.

---

[1] Erasmus Heinrich SCHNEIDER von WEISMANTEL, *Dagbok 1709-1714*, traducere românească în *Călători străini*, VIII, pp. 340-341.

[2] *Arbeit* [ist] *seine Feind* <sic>.

[3] *Călători străini*, VIII, p. 351.

[4] *Călători străini*, V, p. 276.

[5] Ioana CONSTANTINESCU, „Climă, agricultură și societate în Țara Românească și Moldova sub fanarioți“, *Revista de istorie*, 42/3, 1989, pp. 263-270.

Pentru moldoveni, probabil mai înclinați să generalizeze experiența trăită, acest contratimp stă scris în firea lucrurilor. Nenorocirile aduse de timpul natural au un rost pedagogic, dacă nu chiar teologic, acela de a evidenția limitele condiției umane. Foametea și epidemiile ce-o însoțesc deseori ar fi date de Dumnezeu „pentru ca omul, oricât de mare ar fi, să nu se mândrească și să-și amintească că nu e decât praf, cenușă și vierme“[1].

În ochii muntenilor, sensibili mai ales la dimensiunea individuală a experienței istoriei, calamitățile naturale sunt răsplata directă a păcatului personal sau colectiv. Un testament din 1719 mărturisește, de pildă, teroarea resimțită de marele stolnic Matei Crețulescu în fața „urgiei dumnezeiești ce lăcuește de cățva ani într-acest ticălos pământ, pentru mulțimea păcatelor noastre... nu numai cu robii, flămânzii, călcări de oști, seaceț păgubitoare, pribegii, ci, peste toate acestea, cu îngrozirea ciumei“[2].

Dacă, dimpotrivă, se înregistra o „îndestulare a rodurilor pământului“, dacă „eftinătate era la mărfuri și la dobitoace“, atunci erau imediat uitate asprimea impozitelor și cruzimea războaielor, iar oamenii socoteau că trăiesc „un veac fericit“, o epocă „care pot zice că nu va mai fi niciodată“, cum a părut la un moment dat să fie cea a domniei lui Alexandru Ipsilanti în Țara Românească[3].

În memoria colectivă, principele cel bun rămâne acela a cărui stăpânire a fost marcată de un șir de recolte bogate. Antioh Cantemir a domnit în Moldova (1695-1700) în mijlocul unei boierimi ostile[4], ceea ce nu l-a împiedicat să dăinuie în amintirea majorității ca un exemplu de *domn bun*:

> „și păre tuturor rău de dânsul, și-l pomenie de domnu bun, până în dzua de astădzii, că ave năroc la toate bucateli, de să făcea în dzileli lui“[5].

---

[1] *Cronica Ghiculeștilor*, p. 226.

[2] Nicolae IORGA, *Documente privitoare la familia Cantacuzino*, București, 1902, pp. 198-199.

[3] DIONISIE ECLEZIARHUL, *Hronograf*, p. 37.

[4] NECULCE, *Opere*, p. 378.

[5] IBIDEM, p. 415.

Timpul muncii curgea deci la țară sub forma *norocului la bucate*. Cum se desfășura același timp al muncii în mediul elitei? În cronici, produs tipic și exclusiv al elitei, reperele cronologice depind încă, până la jumătatea secolului al XVIII-lea, de timpul natural, cu alternanța sa ciclică de anotimpuri și de munci agricole. Înainte de orice altă determinare, evenimentele se petrec „vara“ sau „înspre primăvară“ ori „la culesul viilor“, dacă nu „iarna“.

În 1712 se mai afla încă un mare boier (și probabil că nu era singurul), Ianache Văcărescu, inițiat în toate tainele creșterii cailor de rasă[1]. Cu toate acestea, chiar în același an, Constantin Cantacuzino se plânge de faptul că, din rațiuni politice, trebuie să stea la moșie: „am devenit țăran!“ exclamă el cu nedisimulată amărăciune[2]. S-ar zice că, în ochii lui, cultura, guvernată de rațiune, a înlocuit complet natura, stăpânită de factori imprevizibili și incontrolabili. Deși posesor al unor întinse domenii, stolnicul se simțea străin și inutil pe pământurile sale. Orașul, curtea, biblioteca erau adevăratele sale domenii. Începând cu ultimele decenii ale secolului al XVII-lea, persoanele cele mai bine situate în ierarhia socială par să se fi înstrăinat de sat ca orizont al experienței.

În acest punct s-ar putea situa cea dintâi ruptură, aici se deschide prima breșă. Vârful piramidei sociale străpunge plafonul timpului natural ce va sufoca încă multă vreme vocile pornite de la bază. Avem, probabil, de-a face cu o influență a modului de viață constantinopolitan, urban și „fanariot“ în sensul concret al cuvântului. Explicația este însă departe de a fi suficientă.

Să privim o clipă, pentru a înțelege mai bine cauzele acestui fenomen, portretul lui Iordache Crețulescu, ginerele lui Brâncoveanu și mare vornic în Țara Românească din 1719 până la moarte, în 1746:

> „La vederea lui se părea a fi prost, tăcut; prea puțin vorbia, și mai nici odată nu intra în glume; iubitor de biserică: vara,

---

[1] Nicolae IORGA, „Scrisori de familie ale vechilor Brâncoveni“, *Academia Română. Memoriile Secțiunii Istorice* XVI, 1935, p. 195.

[2] IDEM, *Despre cronici și cronicari*, ediție îngrijită de Damaschin Mioc, București, 1988, p. 186.

iarna, ploae, zăpadă, ger, el trebuia să meargă la biserică de la ortros în toate zilele; mită, pentru ori ce treabă ar fi putut face, nu lua; lângă aceasta, prea scump la cheltuiala casei era, și prost îmbrăcate slugile lui; bani imprumut nici cum nu da, măcar cu întreit preț de zăloage... El nici o dată nu s-a amestecat a pârî pe vr-un domn (avea a lui parimie, de zicea: „cine va fi rînduit de la Dumnezeu, să vie sănătos; pe care-l va scoate, să umble sănătos“). Era drept judecător, nefățarnic; nici însuși domnilor nu le făcea colachii, ci totdeauna vorbia drept, fără sfială. Cu acestea și cu toată acea după vedere a lui proastă, toți domnii, nu numai că nu stricau judecățile cele hotărîte de dânsul, ci încă și se temeau de el. Toți boierii îl aveau în evlavie; puțini care nu-l iubiau, și aceia se rușinau de el cînd îl vedeau. La casa lui petrecea cu soția sa, cu fiii, cu nurorile, și prea puțini dintr-acei mai mici, deosebiți prieteni ai casei sale; el nici odată nu vorbia în casa sa de ori-ce din cele ce se întîmplau la Curte, sau de casele altora; nici odată din București nu ieșia, să meargă la satele lui... Trupul lui s-a îngropat la Mitropolie în București, unde s-a adunat tot norodul Bucureștilor, cu femeile și cu copiii lor; încă și țeranii ce se întîmplase veniți de la sate, plângându-l toți cu glas mare, zicînd că a murit tatăl lor și stâlpul Țării Românești“[1].

Deși vlăstar al unui vechi neam de boieri de țară, Iordache Crețulescu n-a părăsit niciodată capitala pentru a-și vizita numeroasele sale domenii. Simplu la înfățișare, taciturn și modest, drept, incoruptibil și auster, cinstit, cumpătat și sobru, evitând luxul în ciuda uriașei sale averi – pe care nu a moștenit-o, fiind „scăpătat“ în tinerețe, ci a câștigat-o în slujba domniei[2] –, evlavios ca nici unul dintre contemporanii săi, refuzând să discute în particular despre treburile publice, marele vornic i-a slujit fără entuziasm, părtinire sau servilism pe toți principii care s-au succedat pe tronul Țării Românești în prima jumătate a secolului al XVIII-lea. S-a dus părintele, stâlpul și sprijinul patriei, ni se spune că ar fi exclamat într-un glas mulțimea la moartea lui.

---

[1] *Genealogia Cantacuzinilor*, pp. 372-373.
[2] IBIDEM, p. 371.

Într-adevăr, un tată de temut. Aproape un mare burghez de formație jansenistă. De fapt, probabil că Iordache Crețulescu a fost, în istoria românească, cel dintâi înalt funcționar public în accepțiunea modernă a termenului. O excepție, pentru moment, de vreme ce a fost mult mai modern și burghez decât monarhia pe care a servit-o. De asemenea, avem de-a face cu un om singur, care s-a sustras din principiu rețelelor după care se organizau solidaritățile sociale și politice ale epocii sale. Fără legături de sociabilitate cu cei din lumea sa, fără să-i cunoască pe țăranii care asudau pe moșiile sale pentru ca el să-și poată permite luxul de a fi drept, imparțial, izolat, lipsit de patimi și de vicii. Un om care nu și-a căutat prieteni de seama sa, petrecându-și demonstrativ viața între slujbă, biserică și cămin. Un devodat al muncii, un partizan – primul de care avem cunoștință într-o societate politică întemeiată pe rumoare, bârfă, intrigă și schimbul de daruri – al *vieții private*, al vieții retrase în intimitatea familiei. O persoană care a știut să se folosească de privirile celorlalți, să le atragă asupra lui prin gesturi exemplare, să-și calculeze aparițiile și absențele, să alterneze tăcerile și „vorba fără sfială" în vederea obținerii unui profit politic maxim. Un politician care-și programează cariera. Un om de stat. Căci timpul sustras ciclului natural va aparține, de acum înainte, domniei, va fi un timp public, un timp civil, uniform și constrângător, un timp al administrației.

Odată eliberat de servituțile agrare, acest firav capital de timp trebuia acumulat, evaluat, cântărit, măsurat și, mai ales, privit. Se poate bănui că, în veacul al XVII-lea, oamenii nu se prea uitau la ceas, chiar atunci când aveau așa ceva[1]. Orologiile publice își

---

[1] Exista, fără îndoială, o anumită piață pentru ceasuri, mai ales în Moldova: astfel, în vremea lui Gheorghe Duca, activa la Iași ceasornicarul Gaspard Caillé, *Călători străini*, VII, pp. 90, 222, 558; același „Gaspar franțuzul, cu femeia lui Irina" este atestat în 1670 ca fost proprietar pe Ulița Strâmbă, *Catalogul documentelor moldovenești din Arhiva Istorică Centrală a Statului*, III, București, 1968, nr. 1927, p. 408. În 1662 e menționat, tot la Iași, „Petre neamțul ceasornicarul", IBIDEM, nr. 894, p. 202, iar la 1667, Jacques Viollier, nepotul lui Ivan ceasornicarul de la Țarigrad, IBIDEM, nr. 1471, p. 317. Este deci plauzibil ca toți acești meșteșugari să fi lucrat în cadrul unui

fac apariția în 1639 la Iași, în clopotnița mănăstirii Trei Ierarhi[1] și în 1644 la Târgoviște, în turnul Curții domnești[2] din balconul căreia se anunța, prin bătăi de tobă, „stingerea“[3], adică sfârșitul oficial al zilei asupra căreia domnul considera că-și exercită în acest mod controlul.

Cu toate acestea, în 1691, năruindu-se turnul curții bucureștene, „Costandin vodă atunceași îndată au pus de au făcut altă clopotniță. Încă mai bună de cum au fost întîi, *puind și ceasnec sus în clopotniță* și horă făcîndu-i împrejur și acolo în hora aceea bătea chindiia, *care n-au mai fost mai nainte la alți domni*“[4]. Dacă, în vechea capitală a Țării Românești, prezența unui ceas public nu era, poate, decât rezultatul unei influențe urbanistice a Transilvaniei vecine, în schimb instalarea unui orologiu în turnul curților din București este socotită de un martor contemporan drept o inovație plină de tâlc, ce va fi de altfel imitată și la curtea domnească din Iași, în 1729, din inițiativa lui Grigore Matei Ghica[5].

De aici înainte, curgerea timpului nu va mai fi *ascultată*, ca în vremea lui Matei Basarab, ci *privită* pe cadranele orologiilor princiare, ce devin astfel semnele unor prefaceri structurale ce afectează profund universul practicilor sociale de la începutul secolului al XVIII-lea.

Ceasul curții dezafectează timpul medieval, măsurat de succesiunea celor șapte laude ale Bisericii, de valoarea sa paradigmatică. Ziua bizantină, împărțită în sferturi, era în primul rând o unitate de timp de natură liturgică: ea ritma timpul prin sunetul clopotelor, cadența bătăii de toacă și cântarea din strană, trezind ceremonia lăuntrică a rugăciunii. Oamenii trăiau prin auz, se

---

fel de „reprezentanță“ a breslei ceasornicarilor din Galata, ce a funcționat între 1630 și 1700, cf. Bernard LEWIS, *The Muslim Discovery of Europe*, New York, 1982, pp. 233-234.

[1] Gheorghe VINULESCU, „Pietro Diodato e la sua relazione sulla Moldavia (1641)“, *Diplomatarium Italicum* IV, 1939, p. 112.

[2] *Letopisețul Cantacuzinesc*, p. 106.

[3] Relatarea lui Paul de Alep în *Călători străini*, VI, p. 110.

[4] GRECEANU, *Istoria*, p. 90 (sublinierile îmi aparțin).

[5] NECULCE, *Opere*, p. 706.

adresau unul altuia mai ales „față către față“, mijloc paradisiac de comunicare a cărui nostalgie îl va bântui pe starețul Dosithei de la Neamț. Evenimentele cele mai importante din viața comunității erau marcate, în forma lor de ritual public, de sonorități imperative: așa de pildă, Brâncoveanu „în scaunul domnesc au șăzut și cu tunurile dând, mare veselie în toată politiia s-au făcut“[1], iar Ștefan Cantacuzino obișnuia să meargă la Curte „cu zicături“[2].

Dimpotrivă, cele 24 de ore *scrise* pe cadrane vor convoca un timp socializat, a cărui reprezentare grafică este exterioară oricărei subiectivități, capabil să evalueze activitățile productive și menit să integreze individul în țesătura de funcții, îndeletniciri și interese ale societății politice guvernate de domnie. Turnul cu ceas începe să se substituie turlei bisericii ca axă a itinerariilor privirii: „Colțea... turnul cel nalt din București, ce avea întru sine ceasornec... care se vedea departe de București cale de trei ceasuri, când era senin și mai departe“[3]. Cadranul orologiului, amplasat într-un loc de o largă și suverană vizibilitate, va veghea de acum încolo scurgerea vremii, oferindu-se ca model operatoriu al oricărui proces de discriminare și de ierarhizare pe tărâmul social. Simptomatic, prima pecete domnească, datând din 1782 și aparținând lui Nicolae Caragea, care rupe unitatea emblematică a țării prin asocierea stemelor diverselor județe, mobilează câmpul sigilar cu efigia turnului Colței[4].

Rigoarea tradițională devine, în acest fel, exactitate modernă, iar convenția vizuală ia locul experienței interioare ca procedeu de măsurare a timpului. Privirea înlocuiește rugăciunea, iar ceasul impune controlul eficienței și cadența diviziunii analitice.

Desigur, oamenii au continuat să împartă adesea timpul, chiar și în secolul al XVIII-lea, în conformitate cu „ceasurile“ bizantine de factură liturgică. La sfârșitul veacului însă, „ceasurile

---

[1] GRECEANU, *Istoria*, p. 57.

[2] POPESCU, *Istoriile*, p. 218.

[3] DOBRESCU, *Cronica*, p. 320.

[4] Reproducere la Maria DOGARU, *Sigiliile, mărturii ale trecutului istoric*, București, 1976, pp. 88-90, fig. 63.

nemțești"[1], adică sistemul european de măsurare a timpului se generalizase cel puțin în toate straturile societății urbane, după cum o dovedește preocuparea numeroșilor martori, cu toții de extracție „burgheză", nu numai de a consemna împrejurările, dar și de a preciza ora exactă a morții tragice a lui Constantin vodă Hangerliu, survenită vineri, 18 februarie 1799, ceasurile 5 (după alții 7) din zi[2].

Într-o perioadă istorică preocupată de recuperarea temei *fortuna labilis*, într-o epocă de criză în care pare că „nu-s stătătoare nice unele"[3], care-și închipuie „vremea" ca pe „o roată pornită care și cu sila ne duce în toate zilele la moarte"[4], care reprezintă această roată pe pereții bisericilor pentru a arăta că, oricât de înalt i-ar fi scopul și oricât de mult s-ar strădui pentru realizarea lui, omul se întoarce întotdeauna „tocmai de unde a venit"[5], turnul cu ceas și ornicele ce se aflau în posesia câte unui domn[6] sau boier sunt chemate să facă vizibil un timp ce nu mai curge în albia tradiției, să exorcizeze invariabilul ciclu al cronologiei și să introducă în dezordinea duratei un reper rațional și un element de stabilitate.

Oricum, orologiul principelui anunță venirea pe lume a unui timp public, un timp al domniei, un timp civil, uniform și constrângător, un timp al funcționarului. Principele, ca figură vie

---

[1] VĂCĂRESCU, *Istorie*, p. 271.

[2] E.g. Ilie CORFUS, *Însemnări de demult*, Iași, 1975, pp. 22-25.

[3] CANTACUZINO, *Istoria*, p. 76.

[4] *Pilde filosofești*, Târgoviște, 1713, fragment transcris de Alexandru DUȚU, *Coordonate ale culturii românești în secolul XVIII (1700-1821). Studii și texte*, București, 1968, p. 109.

[5] *E.g.* fațada de vest a bisericii schitului Păpușa unde imaginea unui tânăr rostogolit de o roată este însoțită de inscripțiile „voi să împărățesc", „împărat", „am împărățit și m-am întors tocmai de unde am venit", Virgil BRĂTULESCU, în *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice* XXXVI/76, 1933, p. 91 și Maria GOLESCU, „Roata lumii", *Revista Istorică Română* IV, 1934, p. 297. Cf. „și împărății să mută și să strămută" la CANTACUZINO, *Istoria*, p. 76.

[6] În 1712, de pildă, Brâncoveanu cumpără, poate doar în vederea tezaurizării, „un ceas de aur englezesc", BRÂNCOVEANU, *Însemnări de taină*, p. 25.

a țării, ia astfel în posesie segmentul temporal eliberat de muncile câmpului și dezlegat de glie. Numai că acest timp câștigat pe seama naturii și iraționalului nu este hărăzit odihnei, ci este, la rândul său, un timp al muncii, al muncii în serviciul monarhiei și în *folosul de obște*.

„Folosul patrii“[1] va trebui să treacă înaintea intereselor fiecăruia, a libertăților și privilegiilor de sorginte medievală. Iar bunăstarea patriei se confundă în practică cu binele principelui, alcătuind împreună potrivit logicii dublei majestăți „folosul domniei și al țării“[2]. Mai este oare nevoie să spunem că spațiul public este sinonim cu spațiul controlat de domnie? Ideea „folosului de obște“[3] era nu atât o inovație a gândirii românești din epoca crizei de conștiință, sau o trezire a spiritului civic al elitei, cât o recuperare erudită, prin intermediul lecturilor istorice și a receptării dreptului imperial, a unui fragment de ideologie politică bizantină. Noutatea consta totuși în faptul că ideea binelui comun a fost un produs al scrisului. Mediat de *scriere*, acest fenomen de recuperare s-a aflat într-o situație de răsturnare dialectică. Căci, în loc să consolideze solidaritățile tradiționale, legitimate de moștenirea Bizanțului, „raționalismul ortodox“ – care îmbracă, pentru această ocazie, veșmintele unui „umanism civic“[4] – se străduie să le înlocuiască cu figura monarhiei de tip administrativ.

La cumpăna secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, țara apare însă nu numai ca o expresie temporală și personalizată într-un monarh a unei realități ecleziologice locale. „Patria“ începe să devină, pentru elita românească a epocii de criză, forma supremă de agregare socială. Acest proces de devenire avea însă în față două obstacole majore: drepturile colective ale clasei politice privilegiate și drepturile subiective care se iveau în sânul stării a treia.

---

[1] GRECEANU, *Istoria*, p. 190.

[2] *Istoria Țării Romînești*, p. 65.

[3] IBIDEM, p. 20.

[4] Alexandru DUȚU, *Sinteză și originalitate în cultura română (1650-1848)*, București, 1972, pp. 90-123.

Monarhia administrativă, oricât de plăpânde i-ar fi fost mijloacele și ambițiile, trebuia să-și măsoare mai întâi forțele cu independența boierimii de moșie, cu „țara constituțională". De aceea, nu vechimea familiei și întinderea domeniilor, ci funcțiile îndeplinite la curte și în administrație vor fi atât singurul criteriu oficial al condiției nobile, cât și drumul cel mai scurt spre promovare socială. După reformele lui Constantin Mavrocordat, mai ales, boierimea va fi „de robă", de dregătorie, sau nu va fi deloc.

În schimb, individualismul burghez și puterea capitalului privat sunt încă foarte departe de a constitui o piedică reală în calea monarhiei administrative. Cu atât mai mult cu cât, în vechea civilizație românească, exista tendința sistematică de a face uitată originea negustorească a unor mari averi prin investirea acestora în cumpărarea de moșii[1] și de funcții publice. De la un anumit avut în sus, burghezul se transformă în mod necesar în gentilom, deci în dregător. Și dacă, din întâmplare, era evreu convertit, asemeni unui Gheorghe Botezatul din București la 1726, el își plasa capitalul comercial în cea mai scumpă bucată de pământ ce putea fi obținută în schimbul banilor: un loc de mormânt în catedrala mitropolitană[2].

În ciuda eforturilor de a o face respectabilă prin reciclare funciară, bogăția burghezului trezește totuși teamă. Căci nu este rodul pământului, darul timpului natural. De aceea, pare nemeritată, parazitară, nedreaptă, adunată pe socoteala muncii celorlalți. Reacțiile critice vor veni, în principal, din două direcții.

Mai întâi din tabăra foarte selectă pe care am putea-o numi a teoreticienilor monarhiei. Domnia înțelege, prin persoana titularului său, să păstreze monopolul timpului-obiect, al timpului măsurat în ore și cântărit în bani. Mai mult, pare a fi în interesul domniei ca exploatarea timpului să rămână unitară, ca timpul să

---

[1] Andrei PIPPIDI, „Pouvoir et culture en Valachie sous Constantin Brancovan", *Revue des Etudes Sud-Est Européennes*, XXVI/4, 1988, pp. 287-288.

[2] Testament din 16 mai 1726 la George POTRA, *Documente privitoare la istoria orașului București (1594-1821)*, București, 1975, nr. 222, pp. 312-315.

nu se stratifice, să nu se disperseze într-o pluralitate de timpuri colective. Domnia pretinde să organizeze atitudinile față de timp și comportamentele înscrise în timp. La nevoie, s-ar putea chiar accepta existența timpului-marfă, dar numai în folosul principelui. „Dând bani la vreme potrivită, cumpărăm speranțe“, scria Nicolae Mavrocordat în *Enchiridion*, manualul său despre moravuri și bune-purtări[1]. A investi în viitor, a face comerț cu timpul era, în secolul al XIII-lea occidental, după *Tabula exemplorum*[2], păcatul cămătarilor. Pentru veacul al XVIII-lea românesc este însă vorba despre un sfat înțelept, o virtute politică și un privilegiu al principilor. Iar, dintre aceștia, cel mai abil în negoțul cu speranțe a fost Constantin Brâncoveanu.

Brâncoveanu a guvernat Țara Românească ca pe o întreprindere care trebuie să-i aducă venituri în schimbul unor cheltuieli minime. Principele, îi scrie la 24 iunie 1703 Constantin Cantacuzino lui David Corbea, „nu dă doi bani, iar țara se prăpădește, de care ce să zicem, de stă măria sa tot la cest nărav, numai să-și caute dobânda sa“[3]. Potrivit unei alte scrisori, din 22 octombrie 1705, a aceluiași stolnic, principiul de guvernare pus în practică de domn ar putea fi tradus prin formula „bani și iarăși bani“[4]. Politica sa: a investi totul și cu orice preț, a înregistra profituri de pretutindeni și de pe urma tuturor. Nu ezită să împrumute sume considerabile detestatei administrații imperiale din Transilvania[5] ori sașilor din Brașov[6]. Acordă subvenții și bani cu dobândă

---

[1] A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Texte grecești privitoare la istoria românească* (= *Documente Hurmuzaki*, XIII), București, 1909, nr. 383, p. 477.

[2] Jacques LE GOFF, *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident*, Paris, 1978, p. 47.

[3] Ștefan IONESCU, Panait I. PANAIT, *Constantin vodă Brâncoveanu. Viața. Domnia. Epoca*, București, 1969, p. 218.

[4] Scrisoare către același David Corbea la Al. A. STURZA, *Constantin Brancovean, prince de Valachie. 1688-1714. Son règne et son époque*, Paris, 1915, p. 112.

[5] Constantin GIURESCU, Nicolae DOBRESCU, *Documente și regeste privitoare la Constantin Brâncoveanu*, București, 1907, nr. 286, pp. 177-179.

[6] BRÂNCOVEANU, *Însemnări de taină*, p. 15.

propriilor săi competitori și adversari politici din Constantinopol, Nicolae Mavrocordat[1] și Mihai Racoviță[2]. Se creditează, ca o supremă ingeniozitate fiscală, pe el însuși, adică domnia, atunci când avansează boierilor echivalentul impozitelor pe care aceștia le datorau vistieriei[3]. A distribui fonduri și a împrumuta bani cu dobândă era, de cele mai multe ori, un act motivat de un calcul politic.

Puterea este o marfă. Cea mai scumpă. Dar și cel mai bun plasament, cel puțin pentru cineva care vrea să devină, sau să rămână, principe. Oricum, tehnica financiar-politică dusă la desăvârșire de Constantin Brâncoveanu se va bucura de un larg succes.

Boierii, ierarhii și negustorii i-au concurat pe domnii veacului al XVIII-lea în iscusința de a negocia cu timpul, în camătă, în priceperea de a face să circule capitalul și în dezvoltarea relațiilor de credit[4]. Dar, angajându-se pe acest teren, ei amenințau să uzurpe drepturile monarhiei administrative. Numai funcționarul perfect, incomparabilul Iordache Crețulescu a înțeles acest lucru, din moment ce s-a remarcat în ochii contemporanilor și prin insolitul refuz de a da bani cu împrumut, chiar dacă garanțiile depășeau de trei ori valoarea sumei!

Capitalul privat ce nu era rulat în folosul domniei nu putea fi deci bine văzut de către un teoretician al monarhiei de talia lui Dimitrie Cantemir. Pentru el, timpul muncii măsurat de orologiul public, „arătarea ciasurilor în turle“ însemna, fără greș, „în toată vremea nepărăsită pofta și strânsoarea avuții“[5], vizualiza păcatul lăcomiei căruia toți muritorii sunt înclinați să-i cedeze[6]. Aparent, nu ar fi vorba aici decât despre resentimentele unui pretendent sărac care și-a vândut lui Brâncoveanu speranțele de viitor, adică

[1] IBIDEM, pp. 11, 12, 15, 19.
[2] IBIDEM, pp. 10, 12.
[3] IBIDEM, p. 22.
[4] V. Ioan CAPROȘU, *O istorie a Moldovei prin relațiile de credit pînă la mijlocul secolului al XVIII-lea*, Iași, 1989.
[5] CANTEMIR, *Istoria ieroglifică*, p. 282.
[6] IBIDEM, pp. 129 și 282.

a renunțat să mai revendice domnia Moldovei în schimbul unei subvenții[1]. În realitate, suntem martorii unei reacții împotriva timpului muncii, a timpului cântărit în bani, timp ce tinde, pe de o parte, să scape de sub controlul unei monarhii ce abia își clarifica vocația administrativă, iar, pe de altă parte, să surpe, prin individualismul și libera inițiativă ce-i sunt teoretic asociate, temeliile unui regim monarhic de tip patrimonial, ce nu-și putea raporta veniturile decât la pământ și la volumul muncii țărănești.

Deocamdată, două sunt orizonturile temporale a căror legitimitate și relativă autonomie nu este pusă în discuție: timpul natural și cel supranatural. În 1780, la porunca lui Alexandru Ipsilanti, era codificat un obicei ce pare să fi fost deja venerabil: este interzisă chemarea în fața justiției, precum și perceperea dărilor în sezonul însămânțărilor (luna aprilie), în vremea secerișului (iulie) și la culesul viilor (15 septembrie-15 octombrie); de asemenea, în cele douăsprezece zile de la Crăciun la Bobotează și în cele două săptămâni ce încadrează sărbătoarea Paștelui, cea mare și cea luminată[2]. Principele își declină competența în fața secerișului și a postului. Timpul care rămâne trebuie să fie supus autorității domniei.

Ce se întâmplă însă cu timpul negustorului, cu timpul muncii profesional-burgheze suscitat de orologiu la sfîrșitul evului mediu occidental[3]? El se ivește, în cele din urmă, ignorat de domnie și proscris de Biserică, la marginea societății românești a veacului al XVIII-lea. Timpul muncii comercianților și artizanilor se afirmă ca un timp individual. Cu acest titlu, el poate fi asimilat, prin intermediul impozitelor și corporațiilor organizate și controlate de domnie, de către timpul public. Cu atât mai mult cu cât se înregistrau cu relativă frecvență situațiile în care meșteșugarii erau simultan și țărani, adesea chiar în orașe. Monarhia adminis-

---

[1] NECULCE, *Opere*, p. 456.

[2] *Pravilniceasca condică*, pp. 154-155. Cf. și proiectele de cod general redactate de către Mihai Fotino la Valentin Al. GEORGESCU, Emanuela POPESCU-MIHUȚ, *Organizarea de stat a Țării Românești (1765-1782)*, București, 1989, pp. 99, 123, 189.

[3] Jacques LE GOFF, *Pour un autre Moyen Age*, pp. 46-79.

trativă este pregătită să digere cu ușurință indivizii, cazurile izolate. Stările, libertățile colective pe care societatea le naște sau le obține sunt cele care-i creează dificultăți. Nu este deloc surprinzător, dintr-o asemenea perspectivă, să-l vedem pe Brâncoveanu dizolvând autonomia administrativă, de origine medievală, a bucureștenilor și supunând orașul unui regim de ordonanțe domnești[1]. Un timp, un domn, o țară. Starea a treia trebuie disciplinată, chemată la ordine.

Cel de-al doilea critic potențial al timpului profesional-burghez a fost, firește, Biserica. Elitele ecleziastice realizează destul de devreme că nu este posibil ca cineva să trăiască simultan în mai multe orizonturi temporale, nearticulate ierarhic, așa cum se întâmpla cu timpul natural și cel supranatural, ci dispuse orizontal și discontinuu. Nimeni nu poate traversa, cu o loialitate egală, mai multe timpuri aflate în dispersie: natural, supranatural, al domniei, profesional etc. De acum înainte, timpul care nu mai aparține Bisericii se organizează pe socoteala, sau chiar împotriva ei. Biserica pierde definitiv acel timp care nu-i mai este consacrat ori subordonat. Iar procesul nu este nicidecum tautologic. Timpul muncii, timpul eficienței, timpul profitului nu mai cunosc răstimpuri de sărbătoare și de reculegere. Afacerile și banii nu se odihnesc niciodată. Să ascultăm deci reacția lui Antim Ivireanul: „semeți și tari de cap“, negustorii și meșteșugarii nici nu se gândesc să mai respecte măcar timpul liturgic și să se supună „dreptății și poruncii besericești“, ci lucrează duminica și își țin deschise prăvăliile, vând și cumpără de la creștini și de la turci în praznicele cele mari ale domnului și ale Maicii sale, disprețuiesc zilele de pomenire ale sfinților[2].

Luările de poziție ale reprezentanților autorizați ai Bisericii împotriva a ceea ce același mitropolit numea „nesimțirea cea mare a oamenilor acestui veac“[3] au fost violente și complexe.

---

[1] Dan BERINDEI, *Orașul București, reședință și capitală a Țării Românești*, București, 1963, pp. 74, 86.

[2] ANTIM, *Opere*, pp. 27-28.

[3] IBIDEM, p. 160.

Prin texte și imagini a fost pusă sub acuzație cauza cea mai vizibilă a acestei prăbușiri a sensibilității religioase: acumularea de avere, considerată a fi contrară demnității persoanei și vocației creștinului.

Bogăția nemăsurată apare, într-o perioadă de criză și de pulsație a valorilor, drept un fenomen neliniștitor, un semn al complicității vinovate cu vremurile de cumpănă. Este adevărat că tradiția, prin glasul mitropolitului Varlaam al Moldovei, distingea „avuția din nedireptate, dintr-apucare, din pără, din giurămănturi străîmbe, din camete, din furtișaguri, dintr-asupreale“ de cea câștigată prin „agonisită direaptă“; numai că atrăgea atenția „ce ș-aceasta să cade să o cheltuiască bine, că ș-aceia iaste o diregătorie dată de la Dumnedzău. Pentr-ace să nu o aibi a ta, ce a lui Dumnedzău. Să nu o cheltuiești pre sațiul lumiei aceștia, pre măndrii, pre beții, pre curvii, pre ucideri și pre alte cheltuieali reale, ce o cheltuiaște pre beseareci, pre rugători, pre neputearnici, pre săraci“[1]. A fi bogat este, prin urmare, o condiție pe care bunul creștin trebuie să o trăiască ca pe o misiune, ca pe o „diregătorie“, trebuie să o considere ca un împrumut divin menit să fie restituit cu o dobândă spirituală (edificarea de biserici, daruri pentru cler, ajutorarea celor sărmani).

Dar contemporanii lui Brâncoveanu – care, ni se spune, „avea o lăcomie mare peste măsură“[2] – nu-și mai fac nici o iluzie în ceea ce privește natura bogăției, a oricărei avuții. Cine, dintre cei puternici, începând chiar cu domnii[3], nu practica camăta și dobânzile excesive, care boier, cu excepția lui Iordache Crețulescu, era străin

---

[1] VARLAAM, *Cazania*, f. 277v. Este neîndoielnic că această lucrare a circulat imediat după publicarea ei în 1643 și în Țara Românească, unde egumenul Meletie Macedoneanul de la Govora, posesorul unei copii pe care s-a semnat, o reproduce, cu unele omisiuni, la mănăstirea Dealu în 1644 sub titlul *Evanghelie învățătoare*, cf. Florian DUDAȘ, *Cazania lui Varlaam în Transilvania*, Cluj, 1983, pp. 136-145.

[2] POPESCU, *Istoriile*, p. 206.

[3] Brâncoveanu notează scrupulos, la 20 decembrie 1709, de pildă: „luat-am bașul unor bani ce am dat lu Nicolae vodă“, BRÂNCOVEANU, *Însemnări de taină*, p. 11.

de „pără“ și de „giurământuri strâmbe“? Antim Ivireanul, adresându-se principelui, boierilor și negustorilor fruntași în calitate de mitropolit al țării, nu se sfiește să dezvăluie că „mâncăm carnea și munca fratelui nostru creștinului, și-i bem sângele și sudoarea feței lui cu lăcomiile și cu nesațiul ce avem“[1], declarând, fără să-și menajeze auditoriul, că milosteniile și darurile către Biserică nu sunt în măsură să răscumpere câștigul, care este „mamonul nedreptății“, adică nedrept prin însăși natura sa[2].

În ochii Ortodoxiei, singura muncă legitimă este cea care se ferește cu grijă să depășească granițele economiei naturale. Cu adevărat acceptabilă pentru Biserică nu este decât munca țăranului și numai în măsura în care nu este nici capabilă și nici dispusă să genereze profit. Muncile câmpului reprezintă singura activitate „dreaptă“ atâta vreme cât nu sunt decât o formă de „noroc“, adică de înscriere în ciclul natural și de supunere față de voința divină.

Lucrând în umbra clerului, zugravii epocii crizei de conștiință se fac tot mai des interpreții acestei atitudini intransigente, introducând în programele lor iconografice fie imaginea „bogatului“ prăvălit în râul de foc, ca în *Judecata din Urmă* din pridvorul bisericii mari de la Hurezi (1695)[3], fie, ca pe timpanul sudic al pronaosului de la Surpatele (1707)[4], ori în narthexul Govorei (1711)[5], reprezentarea *Pildei bogatului nemilostiv* (*Luca* 16, 19-31)[6], în care acesta, după ce este arătat trăind „cu multe

---

[1] IVIREANUL, *Opere*, p. 95.

[2] IBIDEM, pp. 38-39.

[3] Cea mai convenabilă reproducere la A. BALTAZAR, „Frescurile de la Hurezi-Biserica cea mare“, *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice* II/2, 1909, p. 81.

[4] Radu CREȚEANU, „Mănăstirea Surpatele“, *Buletinul Monumentelor Istorice*, 1972, nr. 4, pp. 19-20.

[5] Radu FLORESCU, *Mănăstirea Govora*, București, 1965, fig. 8.

[6] Pentru apariția acestei scene, în condiții sociale oarecum comparabile, în Quatrocento, cf. Nicolai RUBINSTEIN, „Political Ideas in Sienese Art: the Frescoes by Ambrogio Lorenzetti and Taddeo di Bartolo in Palazzo Publico“, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 21, 1958, pp. 179-207, sau, pentru o privire generală asupra acestei teme iconografice, Lester K. LITTLE, „Pride Goes before Avarice: Social Change and the Vices in Latin Christendom“, *The American Historical Review* 76/1, 1971, pp. 16-49.

desfătări“ sub privirile sărmanului Lazăr, sfârșește în brațele unui personaj călare pe o fiară, care nu este altcineva decât Hadesul, Iadul personificat. Tot călărind o fiară este înfățișată, la Fundenii Doamnei (1699), în cadrul *Judecății din Urmă* din pridvor, „Lumea“ sub chipul unei femei încoronate – aluzie la „curva din Babilon“ din *Apocalipsă* 17, 1-18 – ce ridică deasupra capului „șarpele cel vechi numit diavolul și Satana“ (*Apocalipsa* 12, 9)[1]. Or, „Lumea“ este așezată chiar dedesubtul lui Nabucodonosor, cel care „mărindu-să... și-au făcut chipul lui de aur și l-au pus într-un câmp și au adunat toată boierimea lui și tot norodul lui de pretutindeni, cu poruncă mare să se închine acelui chip“[2].

Mesajul acestei compoziții a lui Pârvu Mutu mi se pare limpede: oamenii au uitat credința și, ispitiți de diavol, care stă ascuns, în mod fatal, în orice strădanie lumească, au transformat existența lumească și motorul ei care este banul în idol; asemeni unor noi Nabucodonosori, mai marii acestei lumi au confiscat pentru ei înșiși cinstirea ce i se cuvine lui Dumnezeu, cerând poporului să li se închine și să slujească plăcerilor lor.

Cât de pătruns de dimensiunea monahală a tradiției era spiritul lui Pârvu Mutu[3] o dovedește și pridvorul de la Filipeștii de Pădure, unde, în ambrazura arcadei nord-estice, el opune cetatea ideală a Noului Ierusalim unei scene de închisoare care, desprinsă din seria „Sărac am fost...“, „Gol am fost...“, „Flămând am fost...“, ale cărei episoade sunt reprezentate pereche în ambrazura celorlalte arcuri (cf. *Matei* 25, 31-46), devine, prin antiteză cu imaginea Împărăției, o emblemă a condiției umane. *Civitas Dei* nu mai este, în redactarea lui Pârvu, răsplata promisă celor ce practică sfaturile evanghelice, ci antipodul „sațiului lumiei aceștia“, în care sufletele zac ca într-o temniță.

---

[1] Corina POPA, Dumitru NĂSTASE, *Biserica Fundenii Doamnei*, București, 1969, fig. 19, 20.

[2] ANTIM, *Opere*, p. 295.

[3] Tatăl său, preotul Ioan, a intrat în monahism la Câmpulung, el însuși s-a călugărit sub numele de Pafnutie la Mărgineni în 1724, urmat de fiul său Gherasim, după a cărui moarte, survenită în 1731, îmbracă marele chip monahal la schitul Robaia, Teodora VOINESCU, *op. cit.*, pp. 135, 140-141.

Burghezia de sutană

Imaginea curentă asupra desprinderii lente a societății românești de etica medievală, așa cum o cunoaștem în plan normativ, este una a înstrăinării treptate de morala creștină. Modernitatea pare un inevitabil sinonim al descreștinării. A fost totuși descreștinarea un proces etico-politic cu putință de identificat? Cât de profund se poate crede că a fost acest proces și care sunt consecințele sale, pe termen lung, la nivelul culturii politice și al comportamentelor sociale?

Așa cum este previzibil, fenomenul descreștinării nu a trecut neobservat în ochii celor preocupați, prin profesie sau din vocație, de starea de sănătate a temeliilor religioase ale tradiției. Se poate oare vorbi și despre o descreștinare a satelor? Ar fi cel puțin imprudent, căci ar însemna să postulăm completa și temeinica lor creștinare în evul mediu. Or, o asemenea afirmație este metodologic imposibilă, dată fiind tăcerea aproape absolută a surselor. În plus, cele câteva indicii ce pot fi identificate în masa documentară, ceva mai consistentă și mai diversificată, produsă de secolul al XVIII-lea ne îndeamnă mai degrabă să reevaluăm mitul, atât de îndrăgit de istoriografia națională, al unui popor profund atașat, încă din zorii existenței sale, de valorile vieții creștine așa cum au fost ele formulate de Biserica Răsăriteană.

Să-i dăm cuvântul lui Antim Ivireanul, care avea credința, zelul, luciditatea și temperamentul unui prelat baroc și care s-ar putea, din această pricină, să fi dat realității descrise de el un accent ceva mai dramatic decât sună tonul împrumutat de alte surse, fie mai atente, fie mai indiferente.

Creștinismul contemporanilor săi i se pare a fi doar „un nume uscat și sec“[1]. Dovezile pe care le aduce sunt numeroase și grave. Ca nicăieri altundeva, crede mitropolitul, „preoții sunt cei mai necinstiți și mai obidiți“[2], vocațiile sunt rare, preoția fiind privită, atât de cei bogați, cât și de cei săraci, drept un „lucru

---

[1] ANTIM, *Opere*, p. 27.
[2] IBIDEM, p. 165.

necuvios și lucru de nimica"[1]. Atitudinile în biserică sunt ireverențioase, „vorbim și râdem și facem cu ochiul, unul altuia, mai rău decât pe la cârciume", lucrurile sfinte sunt „batjocorite", poruncile lui Dumnezeu „ocărâte", legea „măscărită", căci „ce neam înjură ca noi, de lege, de cruce, de cuminecătură, de comândare, de lumânare, de suflet, de mormânt, de colivă, de prescuri, de ispovedanie, de botez, de cununie și de toate tainele sfintei biserici?"; pe scurt, românii cărora le predica mitropolitul ar fi fost „mai păcătoș decât toate neamurile și decât toate limbile"[2].

Până și Revelația este supusă criticii, constată Antim, fiind considerată, în public și nu doar în cercuri restrânse, drept o invenție a oamenilor și o culegere de legende, desigur de către unii membri ai elitei care „stau împotriva lui Dumnezeu, cât îl fac și mincinos și Sfînta Scriptură zic că sunt basne și aflări omenești"[3].

Penitența este o practică pe care „cei ce fac jafuri și își agonisesc rău averea" o înlocuiesc cu un simplu „sărindariu", socotind că și-au făcut astfel datoria de conștiință[4], iar postul nu mai este inclus în „obiceiul și năravul cel rău" al locului[5].

În sfârșit, deriziunea nu scutește nici măcar datoria cea mai elementară a creștinului, spovedania și împărtășania în Postul Mare: mărturisirea păcatelor de moarte era rezervată preotului de țară, neinstruit și intimidat de rangul penitentului său, în vreme ce păcatele ușoare erau murmurate sub patrafirul preotului de la oraș, mai familiarizat atât cu tradiția penitențială a Bisericii, cât și cu înalta societate; oricum, spovedania era făcută în grabă, la începutul săptămânii Patimilor și, după doar trei zile de post, în Joia Mare era primită euharistia, dar fără reale motivații spirituale, ci numai „din obicei" și „pentru privirea oamenilor"[6].

---

[1] IBIDEM, p. 44.
[2] IBIDEM, p. 26.
[3] IBIDEM, p. 54.
[4] IBIDEM, p. 39.
[5] IBIDEM, p. 38.
[6] IBIDEM, pp. 94-95.

Un veac mai târziu, în 1814, lucrurile rămăseseră neschimbate, după cum notează, oarecum în numele contemporanilor săi, piosul meșteșugar Ion Dobrescu din mahalaua Batiștei: „sfintele posturi nu le mai băgam în seamă... la biserică mergeam ca la o priveală“[1].

Prin urmare, din posturile de observație ocupate de Antim Ivireanul și de Ion Dobrescu, oricât de diferite ar fi fost ele ca înălțime și ca rază de cuprindere, credința nu se mai prezenta sub aspectul unei participări interioare și active, *actuosa participatio*, la viața sacramentală a Bisericii, ci lua, mai degrabă, forma unei duble priviri: a fi credincios presupunea să privești la ritualul Bisericii ca la un spectacol și să fi văzut asistând la acesta, sau, cu vorbele celor doi observatori, să mergi la „o priveală“ pentru a fi privit, pentru a sta sub „privirea oamenilor“.

Severa mărturie a lui Antim nu este deci izolată. Și alte surse vin să confirme falimentul social al timpului liturgic. Dacă, în secolul al XVII-lea, un principe mânca carne în Postul Mare, această transgresiune, fără a fi probabil singulară, era suficientă pentru a face din Dimitrie Cantacuzino un caz memorabil[2]. În schimb, pe 25 iunie 1711, la banchetul de la Iași ce reunea curțile ortodoxe ale Rusiei și Moldovei, precum și un însemnat număr de boieri munteni, atunci când un singur mesean, Gavriil Golovkin, și-a amintit că petrecerea avea loc în timpul Postului Sfinților Apostoli și a refuzat mâncărurile de dulce, acest comportament li s-a părut tuturor atât de ieșit din comun, încât solitarul postitor a fost pus, ca semn de prețuire, în capul mesei[3].

N-ar trebui să ne mai surprindă, într-un astfel de context aulic, emoția și descumpănirea ce i-au cuprins pe boieri în clipa în care Constantin Mavrocordat, în cea de-a treia sa domnie în Moldova (1748-1749), a provocat un fel de „revoluție culturală“ de palat atunci când a poruncit să se introducă la curte obligativitatea postului și a frecventării zilnice a bisericii[4].

---

[1] DOBRESCU, *Cronica*, p. 341.

[2] NECULCE, *Opere*, p. 291.

[3] *Cronica Ghiculeștilor*, p. 100.

[4] IBIDEM, pp. 620-622.

S-ar putea ca această clară dezarticulare socială a timpului liturgic să traducă, la nivelul elitelor, o schimbare radicală a modului de gândire, ca și a comportamentelor care-l traduc, ceea ce a dus la ruperea unității dintre timp și eternitate.

Dacă moartea este un destin ce nu cruță pe nimeni, care mai este atunci diferența dintre înțelepciune și nebunie, dintre bine și rău, se întreabă stolnicul Cantacuzino[1], ca și cum ar fi uitat că cel mai rudimentar catehism rezolvă o asemenea dilemă în termeni de Judecată și de răsplată veșnică.

„Oare ce să trece sau îmbătrînește în lume mai curînd?“, această interogație retorică a cronicarului anonim al domniei lui Brâncoveanu este urmată imediat de un răspuns impersonal, ce ar vrea să sintetizeze opinia comună: „facerea de bine, [se] zice, aceea se trece mai curînd“[2]. Vine imediat și rândul lui Nicolae Mavrocordat să constate în *Enchiridion*, oarecum rezumativ, că „mai repede se ridică oamenii în apărarea căminului decât a altarului“[3].

Mutația este atât de profundă, încât nici o cenzură nu o poate opri sau măcar ascunde. Zadarnic a fost deci gestul mitropolitului Antim de a exclude din traducerea imprimată de el în 1713 după *Les Maximes des Orientaux* culese de A. Galland (Paris, 1694) sfaturi de tipul „il ne faut pas risquer sa vie pour une affaire qui peut s'accomplir pour de l'argent“[4]. Inutil să-ți riști viața când totul se poate cumpăra, inclusiv speranțele de viitor.

Ce se întâmplă, totuși, cu marele număr? Care sunt atitudinile, credințele, practicile și comportamentele religioase ale celor 92 de procente rurale, ale creștinului obișnuit, „oarecare“?

Un posibil răspuns îl furnizează Neofit Criteanul într-o scrisoare pastorală adresată, în Postul Mare al anului 1739, „tuturor lăcuitorilor ce vă aflați într-aciastă creștinească țară, preacuvio-

---

[1] CANTACUZINO, *Istoria*, pp. 86-87.

[2] *Istoria Țării Romînești*, p. 122.

[3] A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Texte grecești*, nr. 639, p. 489.

[4] Alexandru DUȚU, *Coordonate ale culturii românești în secolul XVIII*, p. 113.

șilor egumeni dupre la toate sfintele mănăstiri, cuvioșilor ieromonași și duhovnici, cucernicilor preoți ce vă aflați pen târguri și pre la sate, tuturor de obște", ce întărește „cartea" predecesorului său Ștefan al II-lea din 10 martie 1735 „pentru niște lucruri și obiceiuri vechi foarte necuvioase și netrebnice ce ați fost avut aici în țara aciasta"[1]. Care sunt deci „rătăcirile" ce i-au scandalizat pe cei doi ierarhi?

> „Întăi că cei mai mulți den norod nici ar fi știind ce iaste sfănta Priciaștenie, ci numai la zioa Sfintelor Paști ar fi mergănd la biserică și nu doară ca să asculte slujba Sfintei Liturghii și să să înpărtășască cu Sfintele Taine, fiind mai-nainte ispoveduit și gătit pentru acea taină sfăntă, ci numai ca să ia păine și vin, Paximan ce să numește de voi Paști, iar alții cu ani îndelungați nu s-au ispoveduit și alții, iar în toată vremea vieții lor, dupre cum am înțeles, ispovedania și sfănta priciaștenie ce iaste nu o știu, făr-de căt aleargă în zioa de Paști pre la bisericile lor de iau atuncea acea păine și acel vin nesfințit sau iau aghiazmă numind că iaste Paște"[2].

Se vede deci că, în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, majoritatea locuitorilor de la țară ignoră, pur și simplu, mărturisirea păcatelor și mai ales euharistia, neavând nici un fel de cunoștințe despre semnificația și rostul acestor taine care, în mod normal, îl constituie pe creștin ca membru deplin și activ al Bisericii. În schimb, după cum remarca și Petru Maior, „proștii nu știu ce putere osibită socotesc a fi întru acea țerimonie" populară a *paștilor*, răspândită și la românii din Ardeal:

> „pre însuși pruncii cei sugători, spre zioa de Paști, de la miezul nopții pănă la vremea cân se înparte zisa pâne întinsă în vin, cu tirănie îi silesc la ajun și așa fometoși îi duc mamele la biserică... ba drumariul, de nu va putea ajunge în zioa de Paști

---

[1] Editată de Petre Ș. NĂSTUREL, „Le christianisme roumain à l'époque des invasions barbares. Considérations et faits nouveaux", *Buletinul Bibliotecii Române* XI (XV), s.n., Freiburg i.Br., 1984, pp. 251-259.

[2] IBIDEM, p. 257.

la vro biserică de legea sa, unde să se poată împărtăşi din zisa pâne în vin întinsă, nu cutează a lăsa postul Paştilor; şi de se va lăuda cuiva pentru vro greşeală preotul locului că nu-i va da paşti (aşa chiamă pânea acea întinsă în vin), socotind această pedeapsă foarte mare, cu tot adinsul se nevoiaşte a-şi îndrepta greşeala ca să poată scăpa de sub ameninţata pedeapsă. Ba chiar şi aceia carii se cuminecă cu sfînta taină a evharistiei, în zioa de Paşti, nu se odihnesc pînă nu se împărtăşesc din zisa pâne ţerimonială“[1].

„Paştile“, pâinea muiată în vin ce se distribuie credincioşilor în noaptea Învierii, constituie până astăzi o practică religioasă alternativă, mai importantă în ochii mulţimii decât însăşi euharistia, pe care de fapt o înlocuieşte şi a cărei funcţie o mimează. „Paştile“ nu sunt decât un substitut magic al Trupului lui Christos şi e ciudat că, de la Neofit şi Maior, prea puţini oameni ai Bisericii au fost tulburaţi de acest triumf al încrederii superstiţioase în „puterea“ *pâinii comune*, mâncată însă într-un *timp neobişnuit*, cel al sărbătorii Paştilor, în dauna credinţei în *prezenţa reală*, care nu e condiţionată de timp.

Pe de altă parte, potrivit unei alte pastorale, nedatată, a aceluiaşi mitropolit Neofit al Ungrovlahiei (1738-1753), numeroşi „preoţi şi mireni, bărbaţi şi mueri, mari şi mici“, atât de la „mahala“ cât şi de la „sat“, nu sunt străini de unele „diavoleşti obiceiuri“, cum ar fi

„borăceanii ce să inbracă cu haine muereşti şi căluşarii ce joacă pre la Rusalii, şi Drăgaica ce să inbracă cu haine bărbăteşti şi joacă la naşterea Mergătorului înainte şi Botezătorului Ioan, ţiind şi sabia în mână şi brezaia ce pune pă obrazul lui o faţă de ocară cu peri, chip de mascara şi de batjocură ce joacă la naşterea Domnului Hristos şi devla ce iaste căpăţână de râmătoriu şi umblă ţiganii cu dânsa în zioa ajunului sfântului marelui ierarh Vasilie şi păpăruda ce iaste înfăşurată

[1] Petru MAIOR, *Istoria besericei românilor*, Buda, 1813, p. 78.

cu bozii și joacă joi a treilea săptămână după Paște și căte altele asemenea"[1].

Nicolae Mavrocordat nu era prea departe de adevărul constatat de Neofit pe teren atunci când califica credința contemporanilor săi de rit răsăritean drept „un labirint de superstiții"[2].

În concluzie, s-ar zice că Biserica nu era prezentă în viața satelor decât cel mult pentru a creștina riturile de trecere prin botez, cununie și înmormântare. Fără discuție, țăranii trăiesc într-un *timp creștin*, marcat de sărbători creștine precum Paștele, Crăciunul, Rusaliile și Boboteaza, populat de personaje ale panteonului creștin ca Ioan Botezătorul sau Vasile cel Mare. Conținutul acestui timp nu are însă prea mult de-a face cu credința Bisericii, cu liturghia și cu sacramentele ei. Obiectele și ritualurile magice (*paști*, măști, travestiuri, săbii, frunze, capete de porc, dansuri etc.) au adoptat uneori un nomenclator creștin, s-au insinuat adesea într-o cronologie creștină, au imitat sau doar împrumutat limbajul, simbolurile și valorile vieții creștine, fără însă a se lăsa cu adevărat modelate de credința evanghelică.

Esențialul rezidă în aceea că, descrisă de unii istorici prin delicatul eufemism „creștinism popular", această religiozitate rurală nu a fost, în secolul al XVIII-lea, produsul unei mutații, rezultatul secularizării și al descreștinării. După toate aparențele, religia satelor nu se înfățișase niciodată sub alte trăsături, nu prezentase vreodată alt chip. Când Ștefan al II-lea și Neofit Criteanul au descris-o, ea nu era de dată recentă.

Cu toate acestea, veacul al XVIII-lea înregistrează la țară o prefacere de natură să restrângă încă și mai mult eficiența socială a timpului supranatural: biserica începe să sufere concurența cârciumii, ce se ridică în fața ei ca un loc alternativ de formare a atitudinilor colective[3]. Dacă recursul la sacramente este rar și

---

[1] Petre Ș. NĂSTUREL, *op. cit.*, pp. 249-250.

[2] Nicolae IORGA, *Histoire des Roumains et de la Romanité orientale*, VII, Bucarest, 1940, p. 15.

[3] Florin CONSTANTINIU, „Aspecte ale mentalului colectiv sătesc în societatea medievală românească", *Studii și Materiale de Istorie Medie* VII, 1974, p. 15.

sezonier, frecventarea cârciumii devine zilnică, judecând după rata consumului producției de vin[1]. Sfidarea era mult prea fățișă pentru a nu chema intervenția unei domnii ce-și asumase controlul timpului și gestiunea echilibrului comportamentelor publice. Și cum ideea implantării la sate a învățământului primar general nu va încolți în gândirea elitelor decât în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, un decret al principelui Nicolae Mavrogheni se mulțumește să impună clerului, sub amenințarea unor pedepse severe, permanența la biserică, iar credincioșilor participarea duminicală la liturghie[2]. Asemenea măsuri nu produc însă, în cazul cel mai bun, decât „creștini de duminică".

Conformism la vârf, ritualism alternativ la bază, indiferență la toate nivelele ierarhiei sociale. Pe firul veacului al XVIII-lea, Biserica românească pierde cursa împotriva timpului. O cursă la care a fost obligată să participe fără a fi fost pregătită. Cum s-ar putea explica această inaptitudine de a citi semnele timpului? Răspunsul ar trebui, probabil, căutat în dispozitivele intelectuale prin intermediul cărora Biserica răsăriteană și-a elaborat conștiința de sine, în reprezentările identitare construite de ierarhia ei încă din Evul Mediu. Caracterul dogmatic împlinit o dată pentru totdeauna, mai presus de orice examinare, reevaluare și interpretare, izolaționismul doctrinar ce a rezultat din lipsa unei instanțe magisteriale și din obiceiul de a privi spre trecut ca spre unica sursă de inspirație, relaxarea disciplinară produsă de diversitatea situațiilor politice la care a fost nevoită să se adapteze în era post-bizantină, sunt tot atâția factori care au împiedicat Ortodoxia tradițională să-și pună la punct o hermeneutică a Revelației în istorie, să fie atentă la curgerea timpului, să-și reînnoiască periodic căile ce duc la „bietul om" concret, căruia nu i-a fost dat să țină „vremile supt cîrma sa", ci să trăiască „supt vremi" și, mai ales, sub „vremile de acmu [ce] nu sîntu în putere"[3]. Omul este

---

[1] Sergiu COLUMBEANU, „Date privitoare la economia agrară din Țara Românească în prima jumătate a secolului al XVIII-lea", *Studii* XV/1, 1962, pp. 111-132.

[2] V.A. URECHIA, *Istoria românilor*, III, București, 1892, pp. 45-48.

[3] COSTIN, *Opere*, p. 144.

dator să plece în căutarea Ortodoxiei. Dacă dorește. Ce se întâmplă însă dacă nu mai are o asemenea intenție, sau nu mai știe că trebuie să se lase în voia ei?

De aceea, timpul interior și conștiința individuală nu au izbutit vreodată să devină, ca în Reformele catolică și protestantă, domeniu de misiune. Clerul nu a avut ideea și nu și-a creat nici mijloacele de a unifica conștiințele și de a consolida solidaritățile tradiționale plecând de la organizarea și disciplinarea duratei interioare. Nu se alcătuiesc noi manuale de confesiune, fiind utilizate exclusiv vechile penitențiale bizantine, ce conțin sancțiuni „tarifare" (în special de interdicție a accesului la euharistie) pentru păcate *vizibile*, adică comise în ordinea sensibilă. Oprirea de la comuniunea cu Trupul și Sângele lui Christos este însă o pedeapsă spirituală ineficientă într-o societate care nu este familiarizată cu împărtășania și nu-i prețuiește valoarea.

Chiar și cărțile ce se compun în scopul instruirii preoților, ca de pildă *Învățătura bisericească* tipărită de Antim Ivireanul în 1710[1], nu depășesc, prin conținutul lor elementar, nivelul catehismelor baroce destinate copiilor. Motivul este simplu: clerul rural știa uneori să citească, foarte rar să și scrie.

Biserica românească din secolul al XVIII-lea n-a investit timp în formarea preoților săi. Să ne gândim că, în intervalul 1258-1279, 21% din preoții rurali ai decanatului de Stowe din dieceza de Lincoln dețineau un M.A. la Universitatea din Cambridge[2], pentru a lua un exemplu la întâmplare. În revanșă, s-ar părea că mediile universitare au fost obligate să aștepte până în anul 1650 pentru a asista la susținerea primului doctorat în filosofie de către un cleric de origine română, Gabriel Ivul S.J. din Caransebeș[3]. În Principate, seminarele teologice nu vor fi decât o invenție, destul de improvizată la început, a secolului al XIX-lea.

---

[1] *BRV*, I, pp. 481, 548-550.

[2] John H. MUNDY, *Europe in the High Middle Ages. 1150-1309*, London, 1973, p. 468.

[3] Johann ANDRITSCH, *Studenten und Lehrer aus Ungarn und Siebenbürgen an den Universität Graz (1586-1782)*, Graz, 1965, p. 72.

Până atunci, inițiativa aparține monarhiei administrative, care decide să se ocupe de instrucția preoțimii, nu fără a stârni panică și consternare în rândurile acesteia. Astfel, Constantin Mavrocordat, în cea de-a doua domnie în Moldova (1741-1743), a fost văzut

> „apucându-să de capul preoților să-i învețe carte, frământându-i în tot chipul... la cari nu putem scrii ce frică trăgè bieții preuți și diiaconi, că să apuca si la bătrânețâ să-i învețâ carte" și trimițând ispravnicii prin județe să-i cerceteze pe preoți, urmând ca pe cei dovediți refractari la alfabetizare „să-i pună la bir cu țăranii"[1].

Cum se face că nu autoritatea bisericească, cum ar fi fost de așteptat, ci domnia a adoptat cele dintâi măsuri vizând formarea, fie ea și sumară, a clerului? Constantin vodă nu făcea decât să calce pe urmele lui Alexios Comnenul care, în fața unei Biserici imobile, angajează autoritatea imperială în reforma prin educație a clerului bizantin din secolul al XI-lea[2]. Mai mult, fără voința lui Constantin Mavrocordat de a promova, în domniile sale succesive din Țara Românească și Moldova, folosirea în biserici a limbii române, efortul de traducere a cărților de cult întreprins de Antim Ivireanul ar fi fost zădărnicit de reacția slavonizantă a succesorilor săi.

Reimprimând în 1732 *Chiriacodromionul* românesc, mitropolitul Ștefan al II-lea al Ungrovlahiei publică, de fapt, un manifest împotriva utilizării Scripturii în limba țării, redactat în spiritul și cu motivațiile care-l determinaseră pe mitropolitul Theodosie să refuze tălmăcirea liturghiei slavone[3]. *Chiriacodromionul*, culegere de omilii duminicale, era, după părerea lui

---

[1] Pseudo-Enache KOGĂLNICEANU, *Letopisețul Țării Moldovii*, ediție de Aurora Ilieș și Ioana Zmeu, București, 1987, pp. 15-16.

[2] Paul GAUTIER, „L'édit d'Alexis Ier Comnène sur la réforme du clergé", *Revue des Etudes Byzantines* 31, 1973, pp. 165-201.

[3] Daniel BARBU, „Portretul unui discipol: Ștefan al II-lea al Ungrovlahiei", *Revista Istorică* III/5-6, 1992, pp. 552-555.

Ștefan al II-lea, o carte suficientă pentru educarea poporului creștin, mai folositoare chiar decât Evangheliile, „de vreme ce evangheliia iaste prorocie acoperită și nepreceputǎ la cei mai mulți, iaru aciasta ce să zice Chiriacodromionu iaste prorocie descoperită, cuvîntulu sfintei evanghelii tălcuitu spre înțelesulu limbii rumânești"[1]. Acest corpus de predici compuse în primele veacuri creștine și în epoca patristică ar constitui deci un fel de *Biblia pauperum*, singura la care laicii români ai secolului Luminilor ar avea dreptul, Biblie „descoperită" ce face inutil recursul la adevărata Biblie, cea „acoperită", a cărei lectură trebuie să rămână un apanaj al clerului.

S-ar putea ca această suspiciune a unor reprezentanți ai ierarhiei față de transpunerea pe românește a Scripturii și a cărților de cult să mai aibă și un alt motiv. Mediile monastice din care acești ierarhi proveneau se bucuraseră, în tradiția creștinismului românesc, de privilegiul aproape nedisputat de a administra depozitul credinței și tezaurul practicilor religioase. Pentru ieromonahul Silvestru, așa cum putem citi în prefața *Evangheliei Învățătoare* ieșite de sub tipar la Govora în 1642, oamenii fac parte din două „cete", sunt distribuiți în doar două ordine sau stări: „proști și sufletești", adică *simpli* și *spirituali*, laici și clerici[2].

Laicul instruit nu-și găsește locul într-o asemenea taxinomie ce evocă Evul Mediu profund. Numai clerul monahal, „ceata sufletească" se cuvine să se afle în posesia instrumentelor prin care Cuvântul lui Dumnezeu este „tălcuitu" pe înțelesul laicilor, interpretat în limba vorbită de „ceata proștilor". Dintr-o asemenea perspectivă, accesul liber la textele esențiale ale creștinismului, prin intermediul traducerilor, era un factor ce amenința să pună capăt acestui monopol profesional al călugărilor. Tălmăcirea Liturghiei, ca și a Scripturii, aducea inevitabil cu sine o scădere a prestigiului și puterii spirituale – cu accente uneori magice în raporturile dintre lumea satului și mănăstiri – a clerului monahal. Or, atât Theodosie, cât și Ștefan al II-lea au fost produsul acestui

---

[1] *BRV*, II, p. 46.
[2] *BRV*, I, pp. 121-123.

tip de creștinism tradițional și rural, *agrar-monastic* s-ar putea spune, și, ca atare, nu au putut evita să nu se lase în voia unui reflex de autoapărare specific oricărui spirit de castă. Căci, atunci când are la îndemână traduceri românești aliturgice ale *Bibliei*, destinate studiului și lecturii individuale, cum a fost ediția de la București din 1688, laicul cu știință de carte nu mai poate fi inclus decât abuziv în starea celor simpli, iar preotul de mir devine aproape la fel de „sufletesc" ca și călugărul.

În pofida unor astfel de reacții defensive ale ierarhiei, preoțimea seculară, încurajată de către domnie să-și ridice nivelul de instrucție, începe să se profesionalizeze la rândul ei, pe baze de recrutare ereditare și sătești. Deși Antim Ivireanul regretase absența vocațiilor autentice, numărul preoților cunoaște, de-a lungul secolului al XVIII-lea, o creștere continuă, mai ales la țară. Cum clerul era, în principiu, scutit de impozitele publice, hirotonia ajunge să fie privită de contribuabilul obișnuit drept principalul mijloc legal de evaziune fiscală. „Tot ce-i fruntaș [în sat] se află preot și diacon", fiecare parohie rurală înregistrează între douăzeci și patruzeci de astfel de notabili ecleziastici, ceea ce sporește drastic sarcinile purtate de ceilalți săteni prin reducerea masei celor datori să plătească bir, se plâng țăranii munteni, în primii ani ai secolului al XIX-lea, principelui Constantin Ipsilanti, cerându-i să limiteze numărul lor la cinci preoți și opt diaconi de sat[1]. Așa cum se petrece în asemenea ocazii, plângerea exagerează și dramatizează proporțiile acestei inflații a clerului. O catagrafie întocmită în 1810 la porunca mitropolitului Ignatie al Ungrovlahiei dă cifre aproape la fel de uimitoare, deși comparativ mai modeste: o parohie urbană, Colțea, avea cinci preoți la optsprezece case, în vreme ce una rurală, Făcăeni, patru preoți la douăzeci și opt de case[2].

Moldova cunoaște la rândul ei această multiplicare spectaculoasă, cu rosturi de dezangajare fiscală, a preoților rurali.

---

[1] V.A. URECHIA, *Istoria românilor*, I, București, 1897, p. 309.

[2] Andrei OȚETEA, *Tudor Vladimirescu și revoluția din 1821*, București, 1971, p. 88.

Grigore Ghica denunță și interzice o asemenea practică într-un hrisov din 15 iulie 1764:

„Ce dar întâi și acel mai mare din lucrurile cele necuviioase și necădzute ce s-au înmulțit, după cum s-au dzis, la Biserică, socotim că este înmulțirea preuților, dintru care se aflâ foarte puțini la număr care după cum să cade intră prin ușă în staulul acesta, iară cei mai mulți sînt acei ce să sue pe aiurea și tâlhărește, din carii pre unii îi îndeamnă nevrednicirea, ticăloșiea și lenevirea, ca să răpască și să apuce darul preoției... dânșii slobodzi eșindu de sub stăpânirea mireniei și de dajdia cea legiuită care este a se plăti cu datornică datorie la visteria cea domnească»[1].

S-a vorbit, în legătură cu acest fenomen, ce pare să debuteze lent încă de la jumătatea veacului al XVII-lea, de o „ruralizare" și de o „laicizare" a clerului ortodox din întreg sud-estul european[2]. De acord. Dar, răsturnând perspectiva, acest proces istoric s-ar preta și la o descriere în termeni de „îmburghezire" a clerului rural, de participare masivă a preoțimii, în ajunul epocii moderne, la constituirea unei *a treia stări* românești. Mai întâi, proliferarea fără precedent și ridicarea culturală a preoțimii seculare abolește definitiv străvechiul model teologico-politic binar laici/cler, prin ajungerea la maturitate deplină a unui al treilea ordin, clerul de condiție laică. Apoi, scutirea de dări și ponderea statistică așează preoțimea de mir pe o poziție socială intermediară între boierul stăpân al moșiei și țăranii care muncesc pe moșie. În acest ultim sens, preotul este oarecum mai hotărât „burghez", dar și mai specific în sens românesc, decât negustorul care tinde să se confunde cu boierimea, atât prin cumpărarea de pământ și de dregătorii, cât și prin strategiile matrimoniale la care aspiră sau la care este îndemnat.

---

[1] *Uricariul cuprindzetoriu de hrisoave, anaforale și alte acte din suta a XVIII și XIX de Th. Codrescu*, vol. I, ediția a II-a, Tipografia Buciumului Român, Iași, 1871, pp. 308-312.

[2] Virgil CÂNDEA, „Les intellectuels du sud-est européen au XVII siècle (II)", *Revue des Etudes Sud-Est Européennes* XIII/4, 1970, pp. 632-637.

Atunci când Dionisie Fotino își culege, spre 1817, datele despre demografia Țării Românești, el nu-i pune la socoteală pe boierii și negustorii din București și Craiova, lăsând în afara calculelor și clerul monahal. În schimb, din totalul de 164 649 de familii recenzate – aparținând categoriilor de birnici (adică contribuabili țărani), ca și celor privilegiate, cum sunt postelniceii, neamurile, companiștii, mazilii, ruptașii, scutelnicii, posluşnicii, slujitorii, ungurenii, bulgarii și surugii –, 9 111 sunt familii de preoți și de diaconi, ceea ce înseamnă 5,53%, cu un record de 12,82% pentru județul Vâlcea (1 378 familii de preoți și 163 familii de diaconi la un total de 12 014 familii)[1], de unde veneau „birnicii" care se jeluiseră lui Constantin Ipsilanti. Clerul de mir, socotit împreună cu membrii familiei, reprezenta deci minimum cinci procente din ansamblul populației.

În plus, elita ecleziastică a secolului al XVIII-lea provine, cu unele excepții fără mare greutate statistică, din rândurile clerului secular și din mediile urbane. Episcopii și călugării cei mai învățați, cei care s-au bucurat de prestigiu și de autoritate, au fost, într-o însemnată proporție, fii de preoți sau de orășeni. De altfel, adoptând cariera sacerdotală, toți fiii de preoți aspirau la conservarea și întărirea privilegiilor de imunitate fiscală de care beneficiaseră ascendenții lor. În caz contrar, ar fi însemnat să se piardă în masa rurală, „să dea bir cu țăranii", să se declaseze, să se descalifice social. La țară, preoția nu este o vocație religioasă, ci o ambiție socială, o modalitate de a scăpa de presiunea ruinătoare a administrației financiare.

Cum să se mai pună problema vocației, din moment ce hirotonia era o cale de evadare din categoria „ludelor", a unităților fiscale, a țăranilor înscriși la vistieria domnească, a căror condiție nu era departe de cea cuprinsă în descrierea, poate prea severă și prea globală, pe care Dinicu Golescu o face satului românesc de la începutul secolului al XIX-lea:

---

[1] Dionisiu FOTINO, *Istoria generală a Daciei sau a Transilvaniei, Țării muntenești și a Moldovei*, III, tradusă din grecește de G. Sion, București, 1860, pp. 147-182; la p. 185, Fotino dă însă numărul total de 10 278 preoți și diaconi.

„Intrând cineva într-acele locuri unde se numesc sate, nu se vedea nici biserică, nici casă, nici gard împrejurul casei, nici bou, nici vacă, nici oaie, nici pasăre, nici pătul cu semănăturile omului, pentru hrana familiei lui, și, în scurt, nimică; ci numai niște odăi în pământ, ce le zic bordee, unde intrând cinevaș nu are a vedea alt decât o gaură numai în pământ, încât poate încăpea cu nevasta și cu copiii împrejurul vetrei, și un coș de nuele scos afară din fața pământului și lipit de balegă. Și după sobă încă o altă gaură, prin care trebue el să scape fugind, cum va simți că au venit cinevaș la ușă-i; căci știe că nu poate fi decât un trimis spre împlinire de bani"[1].

Nimic mioritic într-o astfel de așezare. Nici o urmă de spiritualitate și de stabilitate, nici un fel de răgaz pentru cultivarea tradițiilor creștine și a valorilor comunitare.

Să nu uităm însă jalba sătenilor: preotul este un fruntaș, un notabil. Protopopii și parohii, cu numeroșii lor vicari și diaconi, formau „burghezia" satelor. O burghezie pur „națională" – oarecum distinctă de majoritatea negustorilor și artizanilor urbani care erau, dacă nu de-a dreptul alogeni, în orice caz sudiți străini[2] –, dependentă ca atare de domnie. O burghezie adusă pe lume de monarhia administrativă, din moment ce condiția indispensabilă a existenței, recunoașterii, consolidării și clarificării misiunii sale era nu vocația religioasă, ci scutirea de dări. De acum înainte, în numele stării ei burgheze, preoțimea se va simți mai obligată față de monarhia care a promovat-o social și care înțelege să se sprijine pe ea, decât față de ierarhia Bisericii care, prin extracția sa monahală, face parte dintr-un alt ordin teologico-politic, iar, prin calitatea sa de stăpână a unei treimi din suprafața solului Principatelor, aparține elitei.

---

[1] Constantin GOLESCU, *Însemnare a călătoriei mele*, ediție de D. Panaitescu-Perpessicius, București, 1952, p. 86.

[2] „La classe intermédiaire ne se compose que de marchands et d'ouviers étrangers" notează un raport francez din februarie 1831, *Documente privitoare la istoria românilor culese de Eudoxiu de Hurmuzaki*, XVII, ediție de N. Hodoș, București, 1913, p. 244.

Formarea, pe pragul modernității, a unei „burghezii de sutană" care a dominat intelectual satele și a încadrat cultural populația târgurilor și orașelor a avut, la nivelul mentalităților colective, cel puțin o consecință majoră. Timpul Bisericii, suprimat la vârf și minat la bază, se refugiază în sânul stării a treia. Păturile mijlocii ale societății s-au înstrăinat de seceriș fără să renunțe la post.

În secolul al XIX-lea, burghezia românească, înrădăcinată în cler prin complexe legături genealogice reale sau doar sociale[1], a fost conformistă în materie de religie. Un tipic reprezentant al dinamismului stării a treia românești, Tudor Vladimirescu, înscrie, de pildă, pe o filă a unui *Penticostar* dăruit la 27 februarie 1819 bisericii din Cloșani, pomelnicul neamului său: din cincisprezece nume, șase aparțin unor membri ai clerului, atât monahal (inclusiv un arhiereu), cât și de mir[2]. Prin urmare, secularismul liberal a evitat cu grijă orice formă de anticlericalism direct și declarat, iar ateismul a ocupat un loc extrem de modest în discursul elitei intelectuale.

Începând cu epoca crizei de conștiință, preoția capătă din ce în ce mai evident aspectul unei profesii burgheze, mai precis mic-burgheze, chiar dacă, sau poate tocmai din pricina faptului că își recrutează cadrele în principal de la țară și din cartierele populare ale orașelor. Preotul este un stâlp al stării a treia. De asemenea, un slujbaș îndatorat al monarhiei administrative. Timpul Bisericii, incapabil să cucerească durata interioară și să se instaleze în subiectivitatea unor alegeri individuale, se va dizolva în timpul totalizator al statului.

---

[1] Semnificativă este, la mica burghezie urbană descrisă de I.L. Caragiale, frecvența numelor *Popescu*, *Protopopescu*, *Piscupescu*, *Dăscălescu* etc.

[2] Andrei OȚETEA, *op. cit.*, p. 116.

CAPITOLUL III

Scrisoarea pururea rămâne

Dacă sunt unele societăți lipsite de glas și deci de istorie, statele – nu numai cele moderne, dar și unitățile de dominație de tip patrimonial – nu se pot descurca fără ea. Pentru Biserică, ca și pentru lumea rurală, problema timpului se pune mereu cu urgența actualității. Destinul creștinului și bunăstarea țăranului reîncep cu fiecare nouă zi. Acum și astăzi se decid atât speranța unei veșnicii fericite, cât și soarta recoltei de la toamnă.

Într-o societate în care, principial, timpul este măsurat de ceaslov și de muncile câmpului, trecutul nu există decât ca materie primă a prezentului. Ciclul liturgic aduce, cu titlu de modele exemplare, oamenii și evenimentele din trecut într-un prezent deja instalat în viitor. Prezentul însuși nu este decât o modalitate de a proiecta istoria în eternitate. Istoria este, la rândul ei, mai puțin memorie a faptelor, cât comemorare a persoanelor. Este deci normal ca cele dintâi texte „istorice“ din cultura românească să fi adoptat forma *pomelnicelor*.

În a doua jumătate a secolului al XVII-lea apar în chip firesc, însoțind procesul de constituire a unui timp civil și public, primele preocupări istoriografice de natură sistematică, alături de rudimentele profesiei istoricului. A „face istorie“ apărea, în ochii elitei, ca un mod de a supraveghea oarecum și, după caz, de a amenda pentru posteritate, timpul public gestionat de domnie. În schimb, interesul pentru istorie manifestat de unii principi era un procedeu rațional de luare în stăpânire, prin intermediul cronicilor

oficiale, a privilegiului de exemplaritate pe care-l conferise până atunci, pe căi cu totul iraționale, doar memoria colectivă.

Această intrare în scenă a scrisului istoric, a reflecției asupra duratei este semnul aproape clasic al unei crize de conștiință[1]. În plus, și în situația specifică a civilizației românești de la cumpăna veacurilor al XVII-lea și al XVIII-lea, simptomul unei crize de structură a modului în care este gândit raportul dintre timp și eternitate.

Nașterea duratei istorice

Tradiția intelectuală creștină își reprezintă istoria ca un eveniment al libertății, sau altfel spus, ca o întâlnire între libertatea arbitrară a omului și libertatea absolută a unui Dumnezeu care, prin Întrupare, a luat asupra sa drama umanității[2]. Acolo unde, oamenii fac istorie în sens ontologic, ei lucrează, în realitate, la istoria propriei lor mântuiri sau damnări. Fiecare fapt istoric este purtătorul unei dimensiuni eschatologice: el poate fi, de pe acum, evaluat din perspectiva Judecății din Urmă. Ceea ce înseamnă, în ultimă instanță, că experiența istoriei ar trebui să coincidă cu practica valorilor creștine, iar sfera politicii cu domeniul eticii.

La rândul său, scrisul istoric este chemat să opereze deja cu normele și criteriile revelate ale Judecății finale, având totuși dreptul la unele judecăți relative, în numele părții de libertate ce intră în compoziția oricărui destin. Or, libertatea umană ar avea ca trăsătură specifică facultatea de a alege. Oamenii nu sunt însă întotdeauna în măsură să decidă ei înșiși care sunt atitudinile ce se cuvin adoptate într-o situație dată, care sunt hotărârile cele mai potrivite unui anumit moment istoric, iar circumstanțele fac adesea imposibilă o opțiune cu adevărat liberă. Timpul îi aparține

[1] Cf. Christopher HILL, *The Intellectual Origins af the English Revolution*, London, 1972, p. 202.

[2] Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik*, I. *Die Personen des Spiels*, 1. *Der Mensch in Gott*, Einsiedeln, 1976, pp. 170-288.

lui Dumnezeu, oamenilor el le este doar „cu-mprumut dat în datorie“[1]. Iată deci motivele pentru care tema libertății și a limitelor ei se află în centrul oricărei meditații de inspirație creștină asupra istoriei.

Istoriografia slavo-română de tradiție medievală rezolvase problema libertății prin procedeul literar al eroizării. În aceste texte din veacurile al XV-lea și al XVI-lea domnește o armonie desăvârșită între planurile divine și deciziile eroului. Istoriografii nu sesizează nici un fel de opoziție între resorturile acțiunii istorice a eroilor – adică slava lui Dumnezeu și fericirea domnului – și voința Cerului. Istoria este, așadar, gândită de Providență și înfăptuită de către oameni în acord cu această gândire.

Odată cu Grigore Ureche (cca 1590-1647) și *Letopisețul Cantacuzinesc* (compilație de cronici slave și românești, cele din urmă redactate în mai multe straturi, pe firul secolului al XVII-lea), problema libertății nu se mai pune, iar timpul stă sub teroarea determinismului providențial. Istoria devine un fel de tribunal al judecăților divine, faptele bune fiind răsplătite imediat, iar cele rele primind pe loc pedeapsa meritată: încă de pe acest pământ, Dumnezeu „ceartă nedireptatea și înalță direptatea“[2]. Pe scurt, „lucrurile omenești sînt fragede și neadevărate“[3], istoria este îndurată de oameni, putând fi descrisă ca un fel de oglindă în care se reflectă lupta homerică dintre forțele binelui și cele ale răului. Oamenii care fac faptele cele rele nu sunt, în realitate, decât „vase“, sau „organe“ ale Celui Rău[4]. Pe de altă parte, toți principii, chiar și atunci când nu fac parte din familia domnească și au aerul că refuză „coruna și scaunul“, precum Neagoe Basarab, sunt aleși de Cer „mai nainte de naștere“ și desemnați de *vox Dei*,

---

[1] COSTIN, *Opere*, p. 322.

[2] URECHE, *Letopisețul*, p. 114. Principele Grigore Ghica este pedepsit pentru greșelile sale de guvernare, în 1664, prin moartea unui copil, *Letopisețul Cantacuzinesc*, p. 152.

[3] URECHE, *Letopisețul*, p. 93.

[4] *Letopisețul Cantacuzinesc*, pp. 82, 148, *passim*; v. de asemenea GRECEANU, *Istoria*, p. 131.

ce se exprimă prin „glasul năroadelor“[1]. Ar fi deci incorect să susținem că deznodământul cutărui eveniment – lupta de la Verbia dintre Alexandru Lăpușneanu și Despot Vodă, de pildă – s-ar datora priceperii, iscusinței și „vicleniei“ oamenilor: de fapt, potrivit convingerii vornicului Ureche, întreg scenariul a fost regizat de Dumnezeu dinainte, pentru „ca nimica să nu fie stătătoare pre lume, ci toate de răsipă și trecătoare“[2].

Timpul natural este mobilizat, și el, în vederea împlinirii voinței divine. Relatarea slavonă a episcopului Macarie al Romanului nu stabilise nici un fel de legătură între apostazia lui Iliaș Rareș și cumplitul îngheț din 1548[3], în revanșă, Grigore Ureche raportează cele două evenimente unul la altul și le analizează împreună, ca o pedeapsă divină căzută asupra țării din cauza deciziei domnului de a-și abandona credința[4].

La Finta, în 1653, nu Matei Basarab ar fi reușit să învingă oastea lui Vasile Lupu, ci Dumnezeu a făcut o „minune mare, că trimise lui Matei Vodă un nor ploios.... fiind ceriul prea seninat“ care, după ce a trecut deasupra oștii muntene, s-a „năpustit“ cu grindină peste tabăra moldovenilor, ca semn că judecata divină s-a pronunțat în defavoarea unuia dintre cei doi actori pe care autorul *Letopisețului Cantacuzinesc* îi prezintă ca fiind încleștați într-un soi de ordalie[5].

Nu este deci deloc neobișnuit ca supranaturalul să-și facă simțită direct prezența în istorie, mai ales prin modificarea miraculoasă a echilibrului natural dintre vizibil și lumea invizibilă: viziunile în stare de veghe sau în somn[6], intervențiile sfinților[7] ori

---

[1] *Letopisețul Cantacuzinesc*, p. 23.

[2] URECHE, *Letopisețul*, p. 173

[3] *Cronicile slavo-române*, p. 89.

[4] URECHE, *Letopisețul*, p. 167.

[5] *Letopisețul Cantacuzinesc*, p. 111.

[6] E.g. IBIDEM, p. 27: viziunea lui Neagoe Basarab urmată de iertarea *post mortem* a păcatelor lui Radu cel Mare.

[7] E.g. IBIDEM, pp. 172-173: Mihai Cantacuzino ar fi scăpat de persecutorul său Gheorghe Duca datorită intervenției directe a Sfântului Nicolae, care-l face nevăzut privirilor urmăritorilor săi.

aparițiile lor pe câmpurile de luptă fac ca, pe alocuri, *Letopisețul Cantacuzinesc* și cel al lui Ureche să capete tonul edificator al scrierilor teologice[1]. Ceea ce nu s-a întâmplat niciodată în istoriografia medievală. Iată, de pildă, versiunea pe care o dă cronografia slavo-română despre bătăliile lui Ștefan cel Mare de la Râmnic și Codrii Cosminului[2]: cum acestea au avut loc pe 8 iulie, când este comemorat Sfântul Procopie și, respectiv, pe 26 octombrie, de Sfântul Dumitru, principele i-a invocat în chip firesc pe cei doi sfinți militari la începutul luptei și le-a dedicat apoi victoria, convins fiind că rugăciunile lor i-au purtat oștile spre biruință. Nimic altceva, într-o asemenea practică, decât credința în legătura *invizibilă*, dar reală, dintre Biserica militantă și cea triumfătoare. Această încredere, tipic creștină, în eficacitatea spirituală a meritelor sfinților se preschimbă, la Grigore Ureche, în certitudinea unei prezențe *vizibile* a celor doi sfinți pe linia frontului: aceștia își fac, propriu-zis, apariția, „umblând deasupra războiului călare... fiindu într-ajutoriu lui Ștefan vodă și dându vâlhvă oștii lui“[3].

Cântărind bine lucrurile, acest exemplu pare să indice o preeminență a semnelor religioase în dauna actelor de credință. Evacuarea mentalității medievale este însoțită, în mod curios, de o scriitură puternic marcată de limbajul teologiei. Dar să nu ne lăsăm induși în eroare de retorică. Cultura românească a secolului al XVII-lea pornise fără rețineri, chiar cu prețul sacrificării temei creștine a libertății, în căutarea timpului istoric, a duratei ce nu se mai varsă în eternitate.

Timpul oamenilor a fost deci regândit până la punctul în care echilibrul ce prezida, conform tradiției, înțelegerea raportului dintre alegere și destin a fost rupt printr-o succesiune de gesturi radicale.

---

[1] IBIDEM, pp. 123-124, passim; URECHE, *Letopisețul*, p. 169, *passim*.
[2] *Cronicile slavo-române*, pp. 10, 46 și 12, 60.
[3] URECHE, *Letopisețul*, pp. 106 (apariția Sfântului Procopie la Râmnic) și 115 (apariția Sfântului Dimitrie la Codrii Cosminului).

Durata nu va mai fi vremea așteptării, anticamera eternității, ci un domeniu temporal autonom, capabil să-și producă singur semnificația și guvernat de legi proprii. De bună seamă, într-o primă etapă, divinitatea este considerată ca fiind unica fondatoare a acestor legi. În *Letopisețul Cantacuzinesc* și, mai ales, la vornicul Ureche, determinismul istoric este strict providențial. Dumnezeu se angajează în practica istorică cu titlu direct și personal. În această calitate de zeu personal, el decide totul și intervine nemijlocit cu fiecare prilej. Totuși, cum narațiunile, lipsite de tehnica compoziției și de pricepere arhitecturală, avansează din aproape în aproape, iar faptele sunt privite de la mică distanță, nici Ureche și nici *Letopisețul Cantacuzinesc* nu ajung decât foarte rar să degajeze marile linii ale devenirii oamenilor și ale desfășurării evenimentelor.

La drept vorbind, actorii istoriei nici nu par să aibă un destin adevărat: ei își fac, pur și simplu, intrarea în scenă pentru a dispărea apoi, înlocuiți imediat de alte personaje, abia schițate și amenințate, la rândul lor, de o dispariție fără urme la nivelul semnificației. Privite de la înălțimea omului, judecățile divine se rostesc în limbajul hazardului. Împreună cu tema libertății, se pierde și înțelegerea medievală a misterului timpului ca loc al unei întâlniri divino-umane. Într-o dramă în care rolurile sunt distribuite dinainte, oamenii se găsesc prinși între „norocul cel bun“ și „norocul cel rău“, cuvinte cheie ce vin pe lume, euristic înlănțuite, în opera lui Grigore Ureche[1].

Istoriografia românească a epocii crizei de conștiință va ridica dialectica norocului la rangul de lege fundamentală a determinismului istoric[2]. Norocul preia astfel funcțiile libertății, dialectica sa dovedindu-se o contrafacere a alegerii.

---

[1] URECHE, *Letopisețul*, pp. 219 și 90, 93, 105, 113, 115, 139, 146, 197 etc.; cf. *Letopisețul Cantacuzinesc*, p. 112, *passim.*

[2] *E.g.* CANTACUZINO, *Istoria*, pp. 9, 18, 55, *passim*; COSTIN, *Opere*, pp. 170, 173, 186, 324, *passim*; NECULCE, *Opere*, pp. 132, 217, 306, *passim*; *Istoria Țării Românești*, p. 5, *passim*; GRECEANU, *Istoria*, p. 109, *passim*; POPESCU, *Istoriile*, pp. 102, 107, 192, *passim*; etc.

Este probabil că remarcile lui Grigore Ureche, încă ambigue, dar insistente, privind rolul norocului ca factor de modelare a timpului să nu fi fost decât ecoul, oarecum incomplet asimilat, al unei atitudini intelectuale suficient de răspândită pentru a impune Bisericii o luare de poziție fermă în favoarea manierei tradiționale de a concepe destinul omului în istorie. Compilatorul muntean al *Îndreptării Legii* din 1652 invocă autoritatea lui Anastasie Sinaitul atunci când afirmă că ideea, născocită de elini, a unei lumi guvernate de hazard reprezintă o serioasă atingere a ordinii morale așezate de Dumnezeu: cum „nărocul" nu deosebește binele de rău și fericirea de restriște, este interzis creștinilor să se încreadă în el, să se lase conduși de el, ba chiar să creadă că norocul ar avea vreo putere, vreo „isprăvnicie" asupra oamenilor; dimpotrivă, înțelepciunea creștină trebuie să-l mărturisească pe Dumnezeu cel viu, trebuie să nădăjduiască numai în Dumnezeu, creatorul și cârmuitorul lumii și al timpului[1].

De fapt, scrisul istoric, așa cum era pus în practică în epoca de criză, nu este decât un martor al stării de dezordine în care se aflau cadrele tradiționale de referință. După Ureche, divinității nu-i vor mai fi atribuite intervenții nemijlocite în temporalitate. Istoria nu va mai fi imaginată nici ca un act personal și liber și nici ca interpretare a unei partituri compuse de altcineva, ci ca o rețea de cauze și efecte pe care omul o parcurge la noroc, la întâmplare, împins de circumstanțe ce-i scapă de sub control și care-și pierd statutul de proiecte providențiale. Reflecția asupra duratei merge mână în mână cu descoperirea principiului legii în istorie și cu ambiția de a descifra modului ei de funcționare. Într-o cultură a cărei elită își schimbă ideile fără a-și modifica și moderniza în aceeași măsură utilajul conceptual, norocul nu este altceva decât numele dat legii istorice.

Miron Costin este cel care ne explică, cu pedagogică minuție, semnificația *norocului* ca noțiune centrală a scrisului istoric al generației sale:

---

[1] *Îndreptarea Legii*, glava 29, pp. 595-598.

„Pentru norocul, mulți întreabă: ieste ceva norocul și ce ar fi acela norocul? Răspunsu: norocul nu ieste alta, numai lucrurile ce ni să prilejescu și ni să întâmplă, ori bune, ori rele, zicem acelor întâmplări norocul. De ni să prilejescu lucruri bune și pre voie, zicem noroc bun; de ni-s împotrivă, au peste voie și cu scădere, zicem norocul rău. Deci, cum întâmplările acestea au nume în toate limbile, așa și în limba noastră cu un cuvântu să închide și să zice: norocul"[1].

Ce altceva înseamnă deci să ai noroc, dacă nu să știi să te situezi pe versantul favorabil al unui proces istoric? Pe celălalt versant, nu-ți rămâne decât să fii imediat doborât de nenoroc.

În acest punct și în jurul acestei mize cred că istoriografia românească din epoca crizei de conștiință se separă în două ramuri. De-o parte se află Miron Costin, Radu Greceanu, a doua secțiune a cronicii lui Radu Popescu, Ion Neculce și Pseudo-Amiras. De partea cealaltă s-ar plasa Constantin Cantacuzino, cronicarul anonim al domniei lui Brâncoveanu, prima secțiune a *Istoriilor* publicate sub numele lui Radu Popescu și Dimitrie Cantemir. Acesta din urmă este însă o excepție situată pe alt nivel de erudiție și pătrundere decât cel împărtășit de ceilalți istorici români ai vremii sale, pentru care preocupările savante ale principelui au rămas aproape insesizabile. Persoana care i-a fost cea mai apropiată, Ion Neculce, nu are de spus despre el mai mult decât că „era om învățăt"[2], în vreme ce despre mitropolitul Dosoftei știe că era „preaînvățat, multe limbii știè: elinește, lătinește, slovenește și altă adâncă carte și-nvățătură"[3]. De altfel, singura autoritate istoriografică citată de Neculce este Miron Costin („După cum dzice un cuvânt Miron logofătul..."[4]). Cantemir nu va fi deci convocat în argumentație cu concepțiile sale despre ciclurile timpului, despre sensul și etapele istoriei, despre *incrementum* și *decrementum*[5], ci

---

[1] COSTIN, *Opere*, p. 324.
[2] NECULCE, *Opere*, p. 516.
[3] IBIDEM, p. 313.
[4] IBIDEM, p. 584.
[5] V. pentru această chestiune: Alexandru ZUB, „Sur la causalité historique dans l'oeuvre de Démètre Cantemir", *Dacoromania* 2, 1974, pp. 172-183; Dan

numai cu acele laturi „normale" ale operei sale, adică compatibile și comparabile cu scrierile contemporanilor săi români.

Istoriografii din primul grup, foarte diferiți sub atâtea aspecte, au totuși în comun aceleași convingeri cu privire la natura și funcționarea legilor istorice. Determinismul lor, providențial în principiu, evoluează totuși în sensul unei dispariții a intervențiilor divine directe. Deși este recunoscut ca stăpân absolut al timpului, Dumnezeu nu-și mai asumă gestiunea istoriei: acest rol revine legilor puse de El. Timpul este oarecum reificat. Orologiul principelui îi impune o dimensiune măsurabilă, obiectivă. Cu acest titlu, el cade în puterea cunoașterii umane, legile sale pot fi identificate și descifrate de intelect.

Istoricul nu va mai fi, din această pricină, cel care *povestește* timpul, ci acela care are darul de a *înțelege* durata. Scrierea istoriei se desprinde de memoria colectivă, devine o instanță individualizată, ce pretinde să dea informații cât mai sigure despre trecut și să-i deslușească rosturile în lumina experienței prezentului. Rosturi care, la urma urmelor, rămân totuși destul de asemănătoare cu cele ale moralei creștine.

Istoria, notează, așadar, Miron Costin[1], are menirea să ne instruiască, pornind de la o serie rațional ordonată de exemple, cum să facem binele și să ne ferim de rău:

> „Letopisețile nu sintu numai să le citească omul, să știe ce au fost în vremi trecute, ce mai multu să hie de învățătură, ce ieste bine și ce ieste rău și de ce-i să să ferească și ce va urma fie cine: domnul den faptele domnilor... boierii urmându pre boierii... slujitoriu a slujitoriu, că cineși după breasla sa, cine

---

BĂDĂRĂU, „Le concept de loi historique chez Démètre Cantemir", în *Scrieri alese*, București, 1979, pp. 229-245; Valentin Al. GEORGESCU, „La translatio imperii selon le «Panegyricum» et la «Monarchiarum Physica Examinatio» (1714) de Démètre Cantemir, prince de Moldavie. De la prophétie de Daniel à la philosophie naturelle de l'histoire", in *Popoli e spazio romano tra diritto e profezia* (Atti del III seminario internazionale di studi storici „Da Roma alla Terza Roma"), Napoli, 1986, pp. 573-593.

[1] COSTIN, *Opere*, pp. 184, 277.

urmadză pre cel cinsteș, cinstit, cine urmadză pre cel rău, rău ieste și rău să va săvârși".

Istoria este folositoare cu precădere tinerilor, care învață din pildele ei să nu mai repete greșelile înaintașilor, adaugă Ion Neculce[1]. „Pomenirea piere, iar scrisoarea pururea rămâne", citim în *Pildele filosofești* traduse de Antim Ivireanul[2]. Într-adevăr, e bine să ne amintim că, după părerea lui Costin, „scrisoarea iaste un lucru vecinicu". Dimpotrivă, tradiția orală, memoria colectivă, ceea ce povestesc „bătrânii", ceea ce se poate afla „den om" este „slab lucru", de la care „nici o adevărată știință n-avem"[3], nefiind demn de încredere pentru istoriograf decât ceea ce stă scris: „istoriile celi vechi mai bine le știu istoricii, că le au scrisă, iară nu auzite"[4].

„Oglindă a minții", scrierea este în egală măsură și o oglindă a timpului. Altfel spus, timpul și gândirea se întâlnesc la nivelul scrierii. Scrisul istoric construiește timpul, îl „scoate la vedere"[5]. Scriind istorie, lucrăm direct asupra duratei. Alături de Dumnezeu, istoricul este coautor al istoriei. Cum a acționat oare această nouă conștiință a valorii scrisului istoric asupra înțelegerii duratei? A avut oare consecințe reperabile la nivelul practicii istoriografice? A dus cumva la o schimbare a atitudinilor față de temporalitate?

Să ne adresăm, pentru început, lui Radu Greceanu. Citindu-i cronica, redactată pe un ton oficial și solemn, ni se trezește imediat amintirea *Letopisețului* lui Grigore Ureche. Ținuta generală este aceeași, inclusiv lungile extrase din Scriptură[6]. Dar, recurența fastidioasă la voința Cerului și la „ochiul cel neadormit

---

[1] Cf. Andrei PIPPIDI, „Cărturarul între cărturarii vremii", *Viața Românească* XXVI/9, 1973, p. 88.

[2] Alexandru DUȚU, *Coordonate ale culturii românești în secolul XVIII*, p. 109.

[3] CANTACUZINO, *Istoria*, p. 5.

[4] NECULCE, *Opere*, p. 159.

[5] COSTIN, *Opere*, p. 241.

[6] GRECEANU, *Istoria*, pp. 93, 96, 133, 181 etc.

al dumnezeieștii pronii"[1] dă uneori o impresie de emfază și de contrafacere. Simplă propagandă, suntem înclinați să gândim. Dar cu ce scop? Istoriograful a repus în valoare vechiul procedeu literar al eroizării, minus buna-credință a cronicarilor slavoni. Căci, spre deosebire de Ștefan cel Mare sau de Petru Rareș – ale căror fapte, atunci când este cazul, nu sunt machiate de biografii lor –, eroul lui Radu Greceanu este fără prihană. O binecuvântare pentru țară, dacă ar fi să-l credem pe istoricul său de curte. Constantin Brâncoveanu, căci despre el este vorba, apare ca un ales ce acționează în momentele cruciale sub imperiul inspirației divine. Să examinăm, de exemplu, episodul din 1693, când Poarta proiecta o expediție războinică ce ar fi ruinat finanțele Țării Românești. Cronicarul ar vrea să ne convingă că, în fața previzibilei catastrofe, Brâncoveanu n-ar fi făcut altceva decât să-și încredințeze soarta în mâinile lui Dumnezeu care, în chip miraculos, a deturnat obiectivele campaniei militare, cruțându-și astfel protejatul și țara acestuia de orice povară și obligație față de turci[2]. Or, ca secretar și intim al principelui, Greceanu nu avea cum să nu știe ceea ce pentru anonimul brâncovenesc era un fapt notoriu: înalții funcționari otomani și-au schimbat planurile marțiale numai după ce domnul le-a distribuit cu generozitate suficiente pungi de bani[3]. Vulgaritatea eficientă a unei asemenea soluții nu convine însă unui discurs istoriografic oficial. La Radu Greceanu, determinismul providențial este interesat, dacă nu chiar mimat, iar durata istorică se înfățișează ca o extensie a timpului monarhiei administrative, care, chiar dacă nu întrunește încă trăsăturile unui stat modern, fie acesta și de drept divin, este, în orice caz, condusă de un om providențial.

O a doua atitudine a aceleiași familii istoriografice îi aparține lui Ion Neculce. *Letopisețul* său marchează triumful timpului-obiect. Legile lui Dumnezeu guvernează istoria. Mai devreme sau mai târziu, orice păcat își primește justa pedeapsă. Ceea ce nu

---

[1] IBIDEM, pp. 205 și 55, 180, 221 etc.
[2] IBIDEM, p. 97.
[3] *Istoria Țării Romînești*, p. 53.

înseamnă totuși că, între anumite limite, omul n-ar fi capabil să se determine pe sine[1]. Prin intermediul scrierii, dispune chiar de facultatea de a judeca destinul celorlalți. Iar această judecată, departe de a depinde întotdeauna de etica creștină, se așează uneori în subordinea rațiunilor politice și tinde să se lase modificată și înduplecată atunci când aceste rațiuni se schimbă ele însele. Soarta omului se află în mâinile lui Dumnezeu. A povesti și a înțelege acest destin înseamnă deja să participi, într-o oarecare măsură, la elaborarea lui. Pentru a supune durata, este mai întâi obligatoriu să o cunoști. A scrie despre spectacolul istoriei, a-i lumina colțurile întunecate, a fi martorul momentelor ei de glorie și de declin echivalează cu o luare în stăpânire a timpului, a timpului concret, a experienței trăite. Cu adevărat, Neculce avea vocația evenimentului și curiozitatea neodihnită: el pune întrebări fără să simtă nevoia unui răspuns, analizează fără să se preocupe de sinteză, tezaurizează evenimente și portrete fără discriminare și fără preconcepții. A descrie faptele oamenilor de altădată pare să fie pentru cronicar o manieră de a se măsura cu Dumnezeul care l-a creat. Înseamnă să privească istoria de sus și să se joace de-a providența.

În ceea ce-l privește pe Miron Costin, în opera lui se epuizează ultimele resurse ale temei creștine a libertății. „Și la acestu fel de scrisoare, gându slobod și fără valuri trebuiește“[2]: a scrie istorie este tot una cu a alege, meditația asupra timpului este o sfidare la adresa determinismului, fie acesta și providențial, este un procedeu de eliberare a gândirii, de evadare din constrângerile („valurile“) duratei. Nu stă în puterea noastră să schimbăm ceea ce Cerul a decis, „sorocul lui Dumnedzău... a-l clăti nu poate nime“[3], dar scrisul ne ajută să străbatem cu demnitate, ca ființe responsabile, încercările la care ne supun aceste hotărâri. Deși întoarsă spre trecut, scrierea istoriei este traversată de un

---

[1] Cf. Mihai BERZA, *Pentru o istorie a vechii culturi românești*, ediție îngrijită de Andrei Pippidi, București, 1985, pp. 130-131.

[2] COSTIN, *Opere*, p. 42.

[3] IBIDEM, p. 158.

presentiment al eternității. Scrisul istoric este conștiința duratei, în măsura în care ne reamintește că totul este scris și că, într-o zi, *dies ille*, cartea va fi închisă. Să luăm însă aminte: istoricul pregătește eternitatea, lucrează cu materia primă a Judecății din Urmă. Dar Costin știe că istoricul nu poate lua locul Judecătorului. Îl simțim adesea pregătit să desprindă liniile de forță ale istoriei țării sale, dar, de fiecare dată, dă înapoi în fața unei asemenea îndrăzneli, se oprește, cu un fel de ezitare în care se amestecă dorința și neputința, înainte de a face pasul hotărâtor. Miron Costin nu vrea să lase impresia că evaluează, compară și judecă, deși nu izbutește întotdeauna să se abțină să nu o facă. Dezvăluirea marilor procese istorice este, în ochii săi, o întreprindere ce trebuie amânată pentru sfârșitul timpurilor.

Cel care se găsește amestecat în istorie nu are cum să nu fie supus păcatului și, în consecință, este incapabil să situeze faptele și oamenii într-o perspectivă justă. Într-adevăr, tot ceea ce ființează în ordinea temporală produce inevitabil păcatul, care atrage, la rândul său mânia lui Dumnezeu. Tot ceea ce oamenii și societățile durează este întemeiat pe păcat și, prin urmare, condamnat la distrugere. Aceasta ar fi dialectica devenirii, așa cum se găsește schițată în *Letopisețul Țărîi Moldovei de la Aaron vodă încoace*: „zburdează hirea omenească peste măsură și zburdăciunea naște păcatul și pre păcat urmează mânia lui Dumnedzău“[1]. Doar „scrisoarea“ reușește să se sustragă acestei legi, de vreme ce este singura care o cunoaște. Numai că această știință, proprie scrisului istoric, cere un preț: istoricul va da seama despre soluțiile sale la sfârșitul Istoriei[2].

Temporalitatea creată de divinitate devine, la Miron Costin, caracterul fundamental al ființei, sau, mai precis, însăși condiția existenței sale: „ai dat vremilor toate să petreacă“[3]. Substanța temporalității, actualizarea acesteia în orizontul subiectivității umane poartă numele norocului. Temporalitatea și norocul consti-

---

[1] IBIDEM, p. 120.
[2] IBIDEM, p. 243: „eu voi da seama de toate ale mele, câte scriu“.
[3] IBIDEM, p. 320.

tuie cei doi poli, obiectiv și subiectiv, ai duratei: „vremea lumii soție și norocul alta"[1]. Care este valoarea teoretică a norocului orb („orbu nărocu"[2]), noțiune fundamentală a scrierilor costiniene? Ea pare să traducă drama conștiinței prinse în mijlocul unei istorii asupra căreia nu are nici un control, care-i rămâne ontologic exterioară, izolată într-o „obiectivitate" oprimantă, dacă nu chiar deprimantă[3]. Norocul este orb deoarece voința noastră este captivă. Norocul nu alege, pentru că noi înșine nu mai suntem în măsură să optăm. Ne apropiem aici de marginea prăpastiei și putem întrevedea adâncimea crizei și deruta conștiințelor.

Dacă destinul individual nu este decât rezultatul incidenței variabile a „norocului bun" și a „norocului rău", ce se întâmplă atunci cu mesajul creștin? Se poate oare concilia dialectica hazardului cu datele Revelației? Întrebări grave, ce pun în discuție legitimitatea noii percepții a istoriei. Să fie vorba despre o renaștere intelectuală sau doar despre un impas?

Și dacă nu avem de-a face decât cu un impas, cum se poate oare ieși de aici? Printr-o minimizare a funcțiilor temporale ale norocului, au răspuns anumiți istorici. Astfel, Radu Popescu opune *norocul* „faptelor celor bune"[4]: domeniul norocului ar fi cel al transgresiunii morale și al păcatului, tot ceea ce nu este rodul unei vieți drepte fiind darul vinovat al hazardului. Idee reținută și de un continuator anonim al cronicii lui Costin, în opinia căruia hazardul poate fi eliminat din rețeta destinului colectiv printr-o guvernare respectuoasă față de structurile comu-

---

[1] IBIDEM, p. 321; cf. „ori la ce-l va scoate norocul și vremea", IBIDEM, p. 186. Sursele literare la Adrian MARINO, „Les premiers échos baroques et maniéristes dans la littérature roumaine", *Baroque* 6, 1973, pp. 161-163.

[2] COSTIN, *Opere*, p. 173; surse, comentarii și analogii la Andrei PIPPIDI, „Cărturarul între cărturarii vremii", pp. 88-89.

[3] Eugen STĂNESCU, „Sur la structure humaniste de l'historiographie roumaine de la grande époque (1650-1725)", în *Actes du IIe Congrès international des études du sud-est européen*, IV, Athènes, 1978, p. 511.

[4] POPESCU, *Istoriile*, p. 205.

mitare tradiționale: „nici un ajutor mai mare împotriva norocului decât tocmeala cea bună întru norod“[1].

Dar Miron Costin s-a ținut departe de superficialitatea epistemologică ce dăduse naștere acestui gen de soluții echivoce. Căci nu a fost niciodată amator de rezolvări ușoare și tranșante. El își asumă fără disimulare toate contradicțiile epocii crizei de conștiință. Credința sa în împlinirea duratei în veșnicie este de neclintit. Dar incertitudinile sale cu privire la eficacitatea istorică a factorului supranatural nu sunt mai puțin evidente. A aflat și el despre grindina de la Finta ce ar fi nimicit oștenii lui Vasile Lupu, dar, spre deosebire de redactorul *Letopisețului Cantacuzinesc*, Costin nu se arată dispus să recunoască în ea o intervenție divină în favoarea lui Matei Basarab, preferând să îi acuze pe cazacii lui Timuș Hmelnițchi de a fi comis o eroare tactică ce a dus în final la înfrângerea moldovenilor[2]. La fel, a auzit vorbindu-se și despre semnele miraculoase ce ar fi urmat execuției lui Miron Barnovschi la Constantinopol, dar se îndoiește că divinitatea și-ar fi arătat în acest chip dezaprobarea față de moartea unui inocent[3].

Or, îndoiala este un efect al reflecției, un produs tipic al rațiunii. Iar aceasta din urmă a fost marca de fabricație a secolului lui Descartes, a Occidentului vârstei clasice. Un Occident ce a luminat, de departe și ca printr-o oglindă, gândirea lui Miron Costin. A face recurs la rațiune este un procedeu prin care se pot pune de acord datele Revelației cu legile aparent dezordonate ale unei deveniri ce nu se mai grăbește să se piardă în eternitate.

Paradoxal, avântul preocupărilor istorice de la sfârșitul secolului al XVII-lea românesc a dus la descoperirea viitorului, a intervalului dintre prezent și sfârșitul timpurilor. De acum înainte, studiul trecutului va fi chemat să proiecteze viitorul potrivit unei metode raționale. Istoria va fi nu atât un repertoriu de precedente,

---

[1] *Letopisețul Țării Moldovei de la Istrate Dabija pînă la domnia a doua a lui Antioh Cantemir, 1661-1705*, ediție de C. Giurescu, București, 1913, p. 101.

[2] COSTIN, *Opere*, p. 154.

[3] IBIDEM, p. 103; v. Mihai BERZA, *op. cit.*, p. 72.

o lecție de etică politică ori un inventar de exemple ce trebuie urmate sau evitate, cât o sursă de prim ordin în anticiparea modelelor de construcție a societății viitoare. Miron Costin declară răspicat: „cu aceste trecute vremi să pricepem cele viitoare“[1]. A cunoaște istoria țării este cel mai temeinic mod de a-i elabora viitorul sau, mai bine zis, de a înțelege principiile și legile după care acest viitor urmează să fie elaborat. Din trecut se întrupează viitorul. Istoria devine plămada timpului monarhiei administrative, ce-și începe cariera, probabil sub Nicolae Mavrocordat, printr-un act de disciplină și de raționalizare istoriografică: adunarea istoriilor dispersate ale Țării Românești și Moldovei într-un corpus unitar, într-o singură *Istorie paralelă*[2].

Ancheta se poate opri aici. Radu Greceanu, Miron Costin, Radu Popescu în a doua parte a *Istoriilor* și Ion Neculce epuizează, în mare, tipologia atitudinilor față de timp ale acelor istorici ai epocii de criză a conștiinței care au gândit durata în perspectiva sau măcar în eventualitatea eternității.

De la punerea sub semnul întrebării a miracolelor până la totalul scepticism față de posibilitatea ca Dumnezeu să-și manifeste în mod regulat prezența în istorie nu era decât un pas. Îndrăzneala de a păși dincolo, pe teritoriul încă necunoscut al unui determinism complet secularizat, aparține primei părți a cronicii lui Radu Popescu.

Această operă compozită, deși a făcut obiectul a numeroase cercetări și dezbateri[3], nu a fost încă analizată și decupată din punctul de vedere al reflecției asupra duratei. În prima parte a *Istoriilor*, providența nu este invocată decât mecanic și într-o singură situație-tip: menționarea ctitoriilor pioase. Autorul își mai

---

[1] COSTIN, *Opere*, p. 244.

[2] Ieronim CRĂCIUN, Aurora ILIEȘ, *Repertoriul manuscriselor de cronici interne (sec. XV-XVIII) privind istoria Romîniei*, București, 1963, pp. 117-118.

[3] *Status quaestionis* la Andrei PIPPIDI, „Pornind de la o carte nouă despre Radu Popescu“, *Anuarul Institutului de Istorie A.D. Xenopol din Iași* XXV/1, 1988, pp. 424-444.

aminteşte o singură dată de divinitate, atunci când narează sfârşitul tragic al părintelui său, marele vornic Hrizea din Popeşti[1]. Mai pot fi totuşi identificate încă alte două referinţe de ordin supranatural, relatate însă după Radu Greceanu şi, respectiv, anonimul brâncovenesc, dar cu semnificativa excludere a cuvintelor „ciudă“ şi „minune“: procesiunea cu moaşte aduse de la Muntele Athos însoţită de o „sfeştania“ ce l-ar fi „milostivit“ pe Dumnezeu care dăduse „bătae ţărăi cu lăcuste“[2] şi cazul Doamnei Păuna a lui Ştefan vodă Cantacuzino, care şi-ar fi pierdut minţile „dă făcea toate grozăviile“ chiar în ziua „când au tăiiat pă Costandin vodă şi pe feciorii lui la Ţarigrad“, ca o „bătaie“ divină pentru rolul pe care se bănuia că l-ar fi jucat familia soţului ei în drama Brâncovenilor[3]. În fond, Radu Popescu nu ne spune părerea sa despre caracterul suprafiresc al acestor două episoade şi nici nu le califică drept propriu-zis miraculoase, mulţumindu-se să consemneze, cu rosturi mai degrabă moralizatoare, ceea ce a auzit sau a citit la alţii.

A doua parte a *Istoriilor* se deschide cu genealogia şi domnia lui Nicolae Mavrocordat[4]. Regăsim aici vechile concepţii despre funcţia temporală a providenţei, interpretate aproape în spiritul encomiastic al cronicii lui Radu Greceanu: principele ales de Dumnezeu, animat de inspiraţii venite de sus în toate actele şi gesturile sale (de data aceasta eroul se numeşte Nicolae vodă), cei răi sunt „organe“ ale diavolului[5], tonul este edificator şi moralizator, nu lipsesc nici referinţele emfatice la Cer, însoţite de copioase citate biblice.

---

[1] POPESCU, *Istoriile*, pp. 174-175.

[2] IBIDEM, p. 193; v. şi GRECEANU, *Istoria*, pp. 90-91: datorită relicvelor Sfântului Mihail al Sinadelor „s-au cunoscut ciudă mare aiave“.

[3] POPESCU, *Istoriile*, p. 210; cf. *Istoria Ţării Romîneşti*, pp. 122-123, care vorbeşte pe faţă despre o „minune“ şi califică boala Doamnei Păuna drept „îndrăcire“.

[4] POPESCU, Istoriile, p. 215.

[5] IBIDEM, p. 223.

Să revenim însă la prima parte a scrierii și să ne oprim, și de data aceasta, la momentul luptei de la Finta, ce poate fi socotit un test revelator al atitudinii istoriografului. Ce s-a întâmplat, de fapt, acolo? Matei Basarab a avut pur și simplu noroc cu grindina ce a udat praful de pușcă al moldovenilor[1]. Ideea unei intervenții divine nu-i trece nici o clipă prin minte autorului, nici măcar aluziv. O aversă încărcată de grindină, ca cea care a căzut la Finta pe 16/27 mai 1653, nu este decât „un nor din aer, care avea apă multă și vânt iute“ și nimic mai mult. Stă mai presus de îndoială că un astfel de fenomen natural este întotdeauna imprevizibil. A crede, în astfel de ocazii, în miracole și semne, nu sunt decât „băbești cuvinte“, ar spune anonimul brâncovenesc[2], ipoteze și interpretări fanteziste pe care un istoric serios le înlătură fără remușcare.

Istoricul trebuie să se ocupe de cauze și efecte, al căror studiu atent este în măsură să ofere o explicație suficientă pentru rațiune a oricărui eveniment sau proces. Desigur, Dumnezeu este în continuare privit drept cauză primordială a Istoriei, ca *il primo motore* al timpului, după formula lui Constantin Cantacuzino[3]. Altfel spus, n-am mai avea de-a face cu un *Deus salutaris*, cu un zeu care mântuiește și își face mereu simțită prezența în istorie, ci cu un *Deus otiosus*, cu un zeu ce se retrage în afara timpului după ce a avut grijă să-i pună în mișcare, o dată pentru totdeauna, mecanismul de orologiu.

Printr-un gest intelectual radical, Întruparea, eveniment cardinal al kenozei, al căderii lui Dumnezeu în durată, este scoasă din calculul istoric și inclusă printre „basne și aflări omenești“, după cum observase, de altfel, vigilentul mitropolit Antim Ivireanul.

Să citim, pentru a risipi orice îndoială, și clara profesiune de deism semnată de Dimitrie Cantemir:

> „Ziditoriul, după înțelepciunea și puterea sa, zidirile săvârșind, de lucru se odihnește, și, ca un deplin în putere stăpân, o dată

---

[1] „I-au slujit norocul“, IBIDEM, p. 107.

[2] *Istoria Țării Romînești*, p. 8.

[3] Scrisoare către lordul William Paget, Andrei PIPPIDI, „Cărturarul între cărturarii vremii“, p. 96.

numai poruncind, din veci până în veci zidirea ca o slujnică după poruncă aleargă“[1].

Iată cum timpul, nu numai că scapă de sub controlul unei divinități plecate la „odihnă“ după ce și-a istovit puterile în operațiunea de declanșare a orologiului istoriei, dar este chiar evacuat de evenimentul său cel mai consistent, Întruparea.

Ce-i mai rămâne atunci cronologiei ca principiu de coeziune, ca punct nodal, ca centru de referință? Legea universală a hazardului absolut („de obște iaste orbul noroc“), susține Constantin Cantacuzino[2]. Soluția nu este atât de riguroasă pe cât pare la prima vedere, căci generația crizei de conștiință era încă ezitantă și contradictorie în opțiunile sale. Într-adevăr, același stolnic Cantacuzino îi cere lui Ioan Cariofil să compună o *refutatio* atât a „dogmei elenice“ a hazardului (*tyche*), cât și a celei calviniste a predestinării[3]. Puține idei par definitive și clare într-o epocă de criză, în care nici conștiințele nu vor să se lase definite potrivit unui criteriu unic și previzibil.

Oricum, întrebarea stăruie: dacă nu mai pare sigur că eternitatea este însuși scopul istoriei, mai are oare aceasta din urmă vreun sens, mai are cumva rost să reflectăm asupra duratei? Neapărat, răspunde Dimitrie Cantemir: scrisul istoric are menirea de a elibera iubirea de patrie, *amor patriae*, din robia sentimentelor și a miturilor și de a o reconcilia cu adevărul, iar sensul istoriei este dat de viitorul propriului popor, conceput după dimensiunile unui proiect politic rațional[4]. Istoria patriei va fi

---

[1] CANTEMIR, *Istorie Ieroglifică*, p. 244. Text comentat de Eugen STĂNESCU, *op. cit.*, pp. 512-513. Sursele filosofice la Petru VAIDA, *Dimitrie Cantemir și umanismul*, București, 1972, p. 79.

[2] CANTACUZINO, *Istoria*, p. 9, cf. p. 77.

[3] Prefața lui Antim Ivireanul la *Encheiridion peri tinôn aporiôn kai lyseôn*, Snagov, 1697, în ANTIM, *Opere*, p. 400.

[4] Dimitrie CANTEMIR, *De antiquis et hodiernis Moldaviae nominibus* și *Historia moldo-vlachica*, ediție de D. Slușanschi, in *Opere*, IX/I, București, 1983, pp. 29, 135; cf. IDEM, *Hronicul vechimii romăno-moldo-vlahilor*, ediție de Gr. Tocilescu, București, 1896, pp. 6-8.

gândită, de acum înainte, ca o durată exterioară istoriei sfinte și fără comunicare cu veșnicia.

Un lucru rămâne sigur. Veacul al XVIII-lea a păstrat vechiul obicei – ce pare să nu se fi pierdut nici astăzi – de a declina identitatea românilor la modul ortodox. La urma urmelor, țara era creștină, fapt ce-i obligă pe oamenii de litere de felul lui Constantin Cantacuzino sau Dimitrie Cantemir să nu bruscheze mentalitățile tradiționale și să nu sfideze peste măsură conformismele gândirii. Astfel, Cantemir se grăbește să-i dezaprobe pe acei scriitori care pun la îndoială istoricitatea Revelației[1] și consideră că, alături de ospitalitate, credința ortodoxă este singurul lucru pentru care moldovenii merită să fie lăudați[2]. În ceea ce-l privește, stolnicul Cantacuzino admite că, spre deosebire de dogmele Bisericii și de scrierile patristice, „istoriile politice“ sunt condiționate de pasiuni și de instrumentele intelectului și că, în consecință, adevărurile lor nu pot fi decât relative[3]. Și totuși, atunci când, în *Istoria* sa, ajunge să descrie demolarea Templului din Ierusalim de către împăratul Titus, el nu citează decât surse antice „păgâne“[4], fără să-și amintească, cum ar fi fost normal din partea unui analist creștin, că însuși Christos prevestise evenimentul (*Matei* 24, 2; *Luca* 21, 6). Curioasă pierdere de memorie din partea unui istoric care tocmai își proclamase cu emfază respectul infailibil pentru Scriptură.

Putem cântări, în acest mod, distanța care separă istoria theocentrică sau, cu un termen improvizat, dar sugestiv, theotendențială scrisă de Grigore Ureche, Miron Costin sau Ion Neculce, de istoria secularizată, grevată de utilitarism politic și de urgența unui proiect de societate, istoria înțeleasă drept cheie a viitorului, lecție de orientare în timp și tehnică de adaptare la circumstanțe, istorie a cărei scriere a fost experimentată de

---

[1] IBIDEM, pp. 171-172.
[2] IDEM, *Descriptio*, pp. 308.
[3] CANTACUZINO, *Istoria*, pp. 45-46.
[4] IBIDEM, pp. 32-33.

Constantin Cantacuzino, Dimitrie Cantemir și de alți istoriografi de mai mică importanță[1].

În umbra acestor autori, secolul al XVIII-lea va elimina treptat din discursul elitei tot ceea ce amenință să depășească măsura omului. Relansat de pe bazele puse de ei, scrisul istoric va survola durata la altitudinea rațiunii. Or, rațiunea modernă, așa cum începe să fie descoperită în veacul al XVIII-lea românesc, nu poate fi separată nici de credința în „veșnicia" scrisului, în eternitatea secularizată a cunoașterii umane și nici de convingerea potrivit căreia societățile „intră în istorie" cu o identitate specifică și dobândesc o misiune proprie doar prin intermediul scrisului.

Așadar, pe firul secolului al XVIII-lea, românii ies treptat din „starea de natură" pentru a se pune ei înșiși în scris. Cu alte cuvinte, în cadrul unui proces lent și îndelungat, românii devin pentru români un obiect *unitar* și *coerent* nu numai de cunoaștere, dar și de acțiune. În jur de 1750, serviciul divin se „naționalizează" definitiv, românii adoptând pretutindeni o unică normă supradialectală a limbii liturgice și de cultură[2]. În Transilvania, ca și în Țara Românească și Moldova, monarhia administrativă își propune să *îmbunătățească* starea politică, economică și socială a românilor prin intermediul unor politici publice tot mai articulate și mai eficiente. Românii nu se vor schimba, nici radical și nici dintr-o dată, dar comportamentele lor colective vor suferi din ce în ce mai evident, de acum înainte, efectele acțiunii statului birocratic. În plus, o dată cu Școala Ardeleană și cu mișcările

[1] Astfel, cronica anonimă a domniei lui Brâncoveanu nu conține decât opt referințe formale la puterea lui Dumnezeu, precum și alte șase invocări ale divinității aparținând însă unor discursuri reproduse din memorie sau, cel mai probabil, din imaginație, *Istoria Țării Romînești*, pp. 42 și 49 (Constantin Brâncoveanu), p. 43 (paharnicul Staico), p. 61 (sultana mamă), p. 91 (Eugeniu de Savoia), p. 101 (patriarhul Moscovei).

[2] Ion GHEȚIE, *Baza dialectală a românei literare*, Editura Academiei, București, 1975, pp. 425-430 și IDEM, „Din nou despre «momentul 1750» în procesul de unificare a româniei literare", *Limba Română* XXXVI/5, 1987, pp. 399-407.

reformiste din Principate, se naște și *ideologia națională*. Românii nu vor mai fi ceea ce sunt, ci ceea ce crede elita că trebuie să fie și merită să devină. „A fi român“ nu mai este un dat natural, organic și neproblematic, ci un ideal politic și cultural. Cu acest titlu, se poate spune că, începând cu ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea, românii își pierd „inocența“, iar firea lor este, în egală măsură, atât produsul *naturii*, cât și al *scripturii*.

Practicile sociale ale lecturii

Civilizația tradițională a țărilor române fusese, până atunci, dominată categoric de oralitate[1]. Activitatea cărturărească de la curte ori din sediile episcopale, din mediile boierești sau mănăstirești nu fusese multă vreme altceva decât o pregătire a prezenței, a apariției în public. Scrierea însăși fusese practicată mai ales ca un exercițiu al oralității, iar gramatica fusese studiată doar ca o tehnică indispensabilă unei rostiri corecte[2].

Abia în epoca crizei de conștiință, *lectura*, comunicarea prin scris este inclusă de cărturari cu drepturi depline, alături de imagine și cuvânt, în taxinomia instrumentelor indispensabile cunoașterii: „nimeni nu să poate domiri de nici un lucru de nu mai nainte au *au văzut*, au *au auzit*, au *au cetit*“[3].

Care este deci locul lecturii în secolul al XVIII-lea românesc? Era oare un tip de ocupare și de raționalizare a timpului la care elitele recurgeau frecvent? Cât de largă a fost răspândirea cititului în corpul social? Dacă scrisul, scrierea istoriei în special,

---

[1] Cf. Alexandru DUȚU, *Cultura română în civilizația europeană modernă*, București, 1979, p. 9 *sq.* și IDEM, „Intelligence et imagination à l'aube des cultures modernes sud-est européennes“, *Revue des Etudes Sud-Est Européennes* XVII/2, 1979, p. 318. Despre persistența structurilor oralității în cultura românească *a elitelor* până în epoca lui Maiorescu, v. Vasile BĂNCILĂ, *Portrete și semnificații*, București, 1987, pp. 63-64.

[2] Cf. prefața mitropolitului Antim la *Gramatica* slavonească din 1697, ANTIM, *Opere*, p. 403.

[3] CANTACUZINO, *Istoria*, pp. 1-2 (sublinierile îmi aparțin).

se înălța spre cotele rațiunii, la ce nivel evolua cititul? Întrebări dificile, din moment ce sursele nu ne răsfață cu știri capabile să formuleze un răspuns explicit și imediat. Să încercăm totuși câteva sondaje.

„Își împărțea timpul cu rugăciunea, cu divanul și cu citirea cărților. De dimineață până la prânz se îndeletnicea cu cercetarea judecăților, ascultând cu mare atenție pe împricinați și nu obosea șezând în divan și străduindu-se să împartă dreptate celor nedreptățiți... După prânz și până seara, dacă erau răvașe scrise, adică jalbe..., se citeau în auzul lui de către doi sau trei cititori... și se dădea tuturor cuvenitele hotărâri și răspunsuri. Venind în acest răstimp și marele vistier sau altcineva, cerceta cu el treburile cuvenite, fără a întrerupe citirea răvașelor. Iar dacă nu erau răvașe de citit, citea din cărțile lui Ioan Hrisostom sau ale lui Vasile cel Mare sau ale lui Macarie Egipteanul sau ale altor sfinți părinți, însemnând vorbele aflate în ele ce se referă la domnitori. Somnul cel dulce era foarte măsurat: se scula dis de dimineață, la orele cinci din noapte și stătea în biserică cu mare luare aminte și evlavie, împreună cu toți boierii și slugile domnești care locuiau la Curtea domnească, care și ei se sculau când crăpa de ziuă, după exemplul domnului... Nu se cânta chinonicul, ci în locul lui se citea din amvon o omilie hrisostomică, din cele traduse în limba moldovenească la porunca sa, pentru că această lectură este mult mai folositoare celor ce ascultă decât cântarea cântărețului, lucru care a devenit pe urmă obișnuit în toate celelalte biserici ale Moldovei“[1].

Iată cum își petrecea timpul Constantin Mavrocordat, un principe de la jumătatea veacului al XVIII-lea. Cât de tipic era oare acest decupaj cronologic? Împărțirea dreptății și prezidarea sfatului domnesc erau datorii pe care nici un domn nu le putea ocoli. Dar frecventarea zilnică a bisericii și lecturile patristice? Ele erau vocația lui Constantin Mavrocordat, căci alți domni, ca

---

[1] *Cronica Ghiculeștilor*, p. 620. Pasajul a fost deja semnalat, dar în legătură cu tema *Fürstenspiegel*, de către Alexandru DUȚU, *Cărțile de înțelepciune*, p. 87, n. 62.

de pildă vărul său Grigore Matei Ghica[1], preferau vânătoarea, mesele bogate și distracțiile.

Să mai abservăm că modelul tripartit propus de Constantin vodă (muncă, rugăciune, studiu) seamănă prea mult cu regula monastică pentru a putea fi aplicat comportamentelor colective. Pe de altă parte, este oarecum surprinzător să constatăm că, în alegerea lecturilor sale, Mavrocordat nu punea la contribuție foarte bogata și diversa sa bibliotecă[2], mulțumindu-se cu trei sau patru scrieri ce se aflau la îndemână în rafturile oricărei mănăstiri mai răsărite. Să fie vorba aici despre deosebirea pe care o făcea principele între cărțile de uz personal, puține la număr și cu un conținut similar, și „biblioteca cea mare"[3], ce se bucura de un statut aproape public? În orice caz, cu una sau două excepții, bibliotecile veacului al XVIII-lea românesc erau de talie redusă. Chiar și o instituție de importanța Mitropoliei bucureștene își putea aduna toate cărțile „în lada cea mare ce se află la biserică", după cum notează catalogul întocmit sub Neofit Criteanul[4]. Ceea ce contează, în definitiv, este faptul că volumele pe care un principe, extrem de învățat pentru vremea și țara sa, avea obiceiul să și le rezerve pentru propria folosință cotidiană nu excludeau, ci, dimpotrivă, se constituiau ca suport și inspirație pentru lecturile făcute la biserică, în comun și cu glas tare.

Reforma liturgică întreprinsă de Constantin Mavrocordat (generalizarea limbii române în cult și înlocuirea cântărilor prin lecturi patristice) viza oare cu adevărat instruirea religioasă a

---

[1] *Cronica Ghiculeștilor*, p. 260.

[2] Vasile MIHORDEA, *Biblioteca domnească a Mavrocordaților*, București, 1940; Valentin AL. GEORGESCU, „Les ouvrages juridiques de la bibliothèque des Mavrocordato", *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 18, 1969, pp. 195-220; Corneliu DIMA-DRĂGAN, *Biblioteci umaniste românești*, București, 1974, pp. 12-14, 56-62, 104-110 etc.

[3] Nestor CAMARIANO, *B.A.R. Catalogul manuscriselor grecești*, II, București, 1940, nr. 1052, p. 183.

[4] Mihai CARATAȘU, „Știri noi privitoare la biblioteca Mitropoliei din București în secolul al XVIII-lea", *Studii și Cercetări Bibliologice* XIII, 1974, pp. 133-150.

clitei sau a fost introdusă la curte numai pentru a da exemplul cel bun? Cum să aflăm care erau lecturile înaltului funcționar? Boierii aveau oare, în secolul al XVIII-lea, priceperea, interesul și răgazul de a citi și altceva decât hrisoave, pitace, anaforale, răvașe și alte acte oficiale ale cancelariei domnești?

Sursa pe care am citat-o ne indică limpede că a poseda o bibliotecă, fie ea chiar de valoarea și mărimea celei a Mavrocordaților, nu implica și obligația de a-i citi toate cărțile. Știm astăzi că principele Constantin Mavrocordat a fost, prin raportare la etalonul sud-est european, un savant, un „homme de Lettres" dintr-o ramură provincială a familiei Luminilor. Și totuși, istoriograful contemporan nu a reținut imaginea eruditului, ci pe cea a normalității, pe cea care se suprapunea fără dificultăți majore peste nivelul mediu al lecturii. Această reducție operată de un practician al scrisului istoric ne îndeamnă să bănuim că, cu excepția câtorva profesioniști ai cunoașterii – iar Constantin Mavrocordat se număra printre aceștia, orice-ar spune *Cronica Ghiculeștilor* – și a „intelectualilor" de meserie (profesori, juriști, medici), cartea a fost, înainte de toate, un produs de lux și un obiect de colecție. Simptomatic, cele mai îngrijite biblioteci particulare din București, între care cea a lui Andronachi Vlastò vizitată de Jean Claude Flachat[1], nu constituiau, la drept vorbind, decât un fel de cabinete de curiozități în care cărțile se găseau amestecate printre „plusieurs tableaux de prix, quelques morceaux de sculpture admirables, quantité d'outils de toute espèce et plusieurs pièces d'une méchanique singulière". De cele mai multe ori cartea era tezaurizată, uneori chiar și citită.

În fond, cine citea și când? Și despre ce fel de lecturi era vorba? Se pot oare repera anumite regularități și recurențe în practica lecturii? S-a lăsat aceasta condusă, distribuită și ierarhizată de către o „mână nevăzută", ori a făcut cumva obiectul

---

[1] Nicolae IORGA, „Știri nouă despre biblioteca Mavrocordaților și despre viața muntenească în timpul lui Constantin vodă Mavrocordat", *Academia Română. Memoriile Secțiunii Istorice*, seria III, VI/6, 1926, p. 22.

unor strategii, norme și procedee? Pe scurt, a existat o economie politică a lecturii la sfârșitul vechii civilizații românești?

Înainte de a analiza consumul de carte, se cuvine deci să examinăm producția. Căci, după toate aparențele, media mobilă a lecturilor depindea de numărul de ediții scoase de tipografiile locale, în limba română. Am alcătuit în acest scop un tabel în care am încercat să apreciez, pentru o perioadă cuprinsă între 1678 și 1830, organizată în grupe de câte două decenii, structura acestei producții[1].

Câteva detalii asupra principiilor care m-au călăuzit în această operație de identificare a unor practici sociale ale lecturii din Țara Românească și Moldova în secolul al XVIII-lea. Mai întâi, de ce am ales intervalul 1678-1830? Anul 1678 reprezintă o dată cheie în istoria imprimeriei românești, cea a relansării, după câteva evenimente tipografice disparate, a unei producții sistematice și continue, iar 1830 este nu numai limita *ad quem* aleasă de *Bibliografia Românească Veche*, principala sursă a anchetei noastre, dar și un moment în jurul căruia Luminile se sting în favoarea Romantismului și Liberalismului, iar Vechiul Regim face loc modernității.

Avem de-a face deci cu o durată destul de lungă, în care structurile medievale ale cunoașterii se epuizează lent, fără însă a înceta să pulseze, în care credința, deși nu mai produce certitudini, devine unul din principalele materiale de construcție a identității naționale românești, în care orizontul imaginilor rămâne atașat de formulele iconografiei post-bizantine, dar se înstrăinează treptat de spiritul bizantin, în care ecourile tardive ale Renașterii, formele vârstei baroce, adierea Rațiunii clasice și germenii Luminilor conviețuiesc, se întretaie și se ignoră reciproc, în disprețul oricărei tentative de descriere rațională.

---

[1] Sursa eșantionului: *BRV*, I-IV și Daniela POENARU, *Contribuții la Bibliografia Românească Veche*, Târgoviște, 1973.

În al doilea rând, nu am reținut decât cărțile tipărite în românește, în douăzeci și nouă de centre tipografice[1]. Circulația cărții grecești, franceze, latinești, italiene, germane, rusești, ungurești etc. nu înregistrează o pondere hotărâtoare, dacă suntem deciși să pornim în căutarea *atitudinilor colective* față de lectură, a *timpului normal* al lecturii, a lecturii ca practică socială. Într-adevăr, luând în discuție cele opt procente constituite de elită și de starea a treia, numărul celor care știau grecește, latinește, italienește, franțuzește ori ungurește și care, mai ales, puteau să-și permită luxul de a-și procura cărți editate în străinătate, nu a fost deloc covârșitor din punct de vedere statistic.

În plus, dacă elitele au putut adesea străpunge, mai cu seamă în epoca crizei de conștiință, „blocada" culturală impusă țărilor române atât de tradiția post-bizantină aflată într-o permanentă defensivă, cât și de suspiciunile nutrite de Turcocrație în fața expansiunii Occidentului, această izolare a rămas de nedepășit pentru majoritate. Și nu mă gândesc la majoritatea reală a satelor, la majoritatea condamnată la tăcere inclusiv din lipsa științei de carte, la majoritatea dominată încă de cuvântul vorbit și de gest. O majoritate profund neîncrezătoare, de altfel, față de cultura de elită și de educația înaltă, privite ca exterioare normalității, ca îndeletnicire „clericale", ca patologii ale unui grup ce trăiește după alte reguli decât majoritatea societății:

> „Moldovenii nu numai că nu iubesc învățătura, dar aproape toți o urăsc... Ei cred că învățații nu pot fi cu mintea întreagă în așa măsură încât, atunci când vor să laude știința cuiva, spun că a ajuns nebun de prea multă învățătură. În această privință o vorbă proastă, care se aude des în gura moldovenilor, este că învățătura e treaba preoților, mireanului îi este

[1] Cărțile au fost tipărite în următoarele centre tipografice: Abrudfálva, Alba-Iulia, Blaj, Brașov, București, Buzău, Căldărușani, Cernăuți, Chișinău, Cluj, Craiova, Dubăsari, Iași, Movilău, Neamț, Oradea, Rădăuți, Râmnic, Sas-Sebeș, Sibiu, Sâmbăta Mare, Snagov, Suceava, Timișoara, Târgoviște, dar și la Buda (-Pesta), Lemberg (Lwow), Viena și St. Petersburg.

de ajuns să învețe să citească și să scrie, să știe să-și semneze numele“[1].

Am așadar în vedere doar majoritatea restrânsă formată de starea a treia destul de clericală a secolului al XVIII-lea, de „burghezia de sutană“ compusă din oameni care beneficiau de un anumit nivel de formație (*Die Gebildeten*), fie ea și elementară. Numărul acestora era totuși suficient de important pentru a stârni îngrijorarea elitei tradiționale, ce începea să se simtă concurată pe teren intelectual. Astfel, boierii munteni constată în 1746 că

„de la o seamă de vreme, toți feciorii de boeri s-au răcit de către învățătură, la care mai nainte toată boerimea avea multă plecare spre a-și da fiii lor ca să învețe și să se pricopsească la carte elinească, iar acum nu ne putem pricepe din ce pricină s-au lenevit atât părinții, cât și feciorii lor a urma acestei bunătate de folos și de podoaba neamului boeresc, încât au rămas mai proști la învățătură decât alte trepte mai de jos“[2].

Mă refer deci la cei de pe „treptele mai de jos“ care, oricât de puțin numeroși, reușiseră să scape, chiar și numai parțial, de sub teroarea muncii cotidiene, la cei capabili să amenajeze în durata zilei de lucru un moment de răgaz, de *timp liber*, adică eliberat de orice constrângere a necesităților imediate și organizat independent de orice comandă socială. Or, dacă ar fi să-i dăm crezare lui Miron Costin, în „cumplitele vremi“ ale vechii civilizații românești, timpul lecturii, „iscusita zăbavă“ a „cetitului cărților“, era privită nu numai drept cea „mai frumoasă și mai de folos“ acumulare de timp liber, dar și ca un privilegiu inaccesibil uneori

---

[1] CANTEMIR, *Descriptio*, p. 311. Aceeași referință paremiologică un veac și jumătate mai târziu, la Ion Creangă: „dacă-i copil să se joace, dacă-i bou să tragă, dacă-i popă să cetească“.

[2] *Arhiva romana. Documente istorice publicate de P. Teulescu*, seria anteiu, București, 1860, pp. 78-79.

chiar și elitelor, ca o îndeletnicire ce trebuia deseori amânată în așteptarea unor „mai slobode veacuri“[1].

Înainte de a vedea care sunt cele zece rubrici în care am repartizat producția de carte românească tipărită între 1678 și 1830, să ne întrebăm dacă nu cumva o asemenea distribuire amănunțită pe genuri și categorii nu este mult prea inspirată din clasificările care au astăzi curs? N-am fărâmițat oare domenii pe care cărturarii vechii civilizații românești le-ar fi îmbrățișat dintr-o singură privire? Este oare nevoie să ne amintim că suntem acum mai sensibili la diferențe și mai înclinați să distingem în câmpul cunoașterii decât înaintașii noștri din secolul al XVIII-lea?

Alexandru Duțu a atras deja atenția asupra pericolului de a proiecta în trecut criteriile cu care operăm în producția literară actuală[2]. Desigur, o clasificare ca cea întreprinsă de mine nu s-ar fi putut aplica scrierilor medievale și ar fi fost abuzivă pentru operele create, traduse și imprimate în veacurile al XVI-lea și al XVII-lea. Dar pentru intervalul 1678-1830?

În punctul terminus al anchetei, compartimentarea pe care am pus-o în lucru este deja constituită. Privit de la înălțimea anului 1830, secolul al XVIII-lea apare o cursă a rațiunii spre refugiul confortabil al genurilor și categoriilor literare[3]. Când Voltaire este tradus în 1774[4] și Alexander Pope douăzeci de ani mai târziu[5], nu ne mai asumăm nici un risc evocând funcția „literaturii“ (*les Belles Lettres*), în accepțiunea modernă a termenului,

---

[1] COSTIN, *Opere*, p. 244; despre acumularea și fecunditatea timpului liber în secolul al XVII-lea occidental, Pierre CHAUNU, *La civilisation de l'Europe classique*, pp. 403-439.

[2] Alexandru DUȚU, „Formarea culturilor moderne sud-est europene. Tranziția și «durata lungă»“, *Academia R.S.R. Memoriile secției de Științe Istorice*, seria IV, tom II, 1977, pp. 18-19.

[3] IBIDEM, pp. 20 și 23.

[4] Violeta BARBU, „Cele mai vechi traduceri din Voltaire în limba română“, *Limba Română* XXXVI/6, 1987, pp. 525-532 și XXXVII/1, 1988, pp. 39-54.

[5] Alexandru DUȚU, *Explorări în istoria literaturii române*, București, 1969, pp. 91-96.

în cultura românească de la sfârșitul Vechiului Regim. Faptul, de care mă voi ocupa ceva mai târziu, că aceste traduceri, ca și altele de același tip, nu au văzut lumina tiparului reprezintă una din problemele politice esențiale ale practicilor sociale ale lecturii.

Până atunci, să privim tabelul în care, excluzând foile volante (manifeste, proclamații etc.), am recurs la următoarea taxinomie:

1) *cărțile bisericești* (toate edițiile Scripturii și cărțile necesare cultului);
2) *cărțile de devoțiune privată* (cărți de rugăciune aliturgică, de spiritualitate și de meditație religioasă);
3) *cărțile de teologie* (catehisme, patristică, omiletică, ezegeză etc.);
4) *cărțile școlare* (manuale, abecedare, gramatici, dicționare, lucrări pedagogice etc.);
5) *cărțile populare* (de desfătare și de edificare);
6) *calendarele*;
7) *cărțile de drept și de istorie* (inclusv scrieri politice, pamflete, texte administrative etc.);
8) *cărțile de filosofie* (logică, etică etc.);
9) *cărțile de științe naturale* (medicină, geografie, agronomie, cunoștințe practice etc.);
10) *cărțile de „literatură"* (beletristică originală și traduceri).

Care este, la urma urmelor, semnificația cifrelor și procentelor din acest tabel?

Mai mult de jumătate din cărțile tipărite între 1678 și 1830 nu sunt produse pentru timpul liber. Avem de-a face cu cărți destinate slujbelor Bisericii, cultului public, lecturii comunitare, lecturii vorbite și auzite. Se observă, totuși, două momente de ruptură. De la 1678 la 1779, această categorie reprezintă, cu unele variații, trei sferturi din total. În perioada 1780-1819 ea coboară puțin sub 50%, pentru a se apropia, în ultimul deceniu, de 25%. Cădere ce desenează un proces de secularizare a lecturii și o restrângere a ponderii sociale a timpului liturgic. Ea indică, pe de altă parte, o mișcare continuă de individualizare a cititului: se

	1678-1716	1717-1739	1740-1759	1760-1779	1780-1799	1800-1819	1820-1830	
1)	*72%* 67 9,8%	*80.4%* 37 5,5%	*75.4%* 107 15,7%	*71.7%* 99 14,5%	*49.8%* 109 16%	*45.6%* 184 27%	*27.4%* 78 11,5%	*51.4%* 681
2)	*3.2%* 3 21,4%		*2.1%* 3 21,4%	*1.5%* 2 14,3%	*0.5%* 1 7,2%	*0.7%* 3 21,4%	*0.7%* 2 14,3%	*1%* 14
3)	*19.3%* 18 7,6%	*13%* 6 2,5%	*18.3%* 26 11%	*21%* 29 12,3%	*17.3%* 38 16,1%	*18.4%* 74 31,4%	*15.8%* 45 19,1%	*17.8%* 236
4)	*1.1%* 1 0,7%	*2.2%* 1 0,7%	*3.5%* 5 3,6%	*4.4%* 6 4,3%	*15.5%* 34 24,5%	*11.2%* 45 32.4%	*16.5%* 47 33,8%	*10.5%* 139
5)	*2.2%* 2 6%				*2.3%* 5 15,1%	*3.7%* 15 45,5%	*3.8%* 11 33,4%	*2.5%* 33
6)	*1.1%* 1 1,6%	*4.4%* 2 3,2%		*0.7%* 1 1,6%	*3.7%* 8 12,9%	*6.1%* 24 38,7%	*9.1%* 26 42%	*4.7%* 62
7)			*0.7%* 1 2,3%		*3.7%* 8 18,6%	*2%* 8 18,6%	*9.1%* 26 60,5%	*3.2%* 43
8)					*1.3%* 3 25%	*1.2%* 5 41,7%	*1.4%* 4 33,3%	*0.9%* 12
9)					*4.1%* 9 20%	*5.2%* 21 46,7%	*5.3%* 15 33,3%	*3.4%* 45
10)	*1.1%* 1 1,6%			*0.7%* 1 1,6%	*1.8%* 4 6,6%	*6.1%* 24 39,4%	*10.9%* 31 50,8%	*4.6%* 61
	93 7%	46 3,5%	142 10,7%	138 10,4%	219 16,5%	403 30,4%	285 21,5%	*100%* 1326 100%

imprimă din ce în ce mai puțină carte necesară cultului pentru ca tipografiile să poată satisface un alt tip de cereri[1].

Simultan, timpul lecturii se dilată și prin înglobarea unor categorii sociale noi. Iar timpul liber consacrat cititului este câștigat nu numai pe socoteala timpului de lucru, dar și prin sacrificarea timpului Bisericii. Tot mai mulți oameni ajung să-ș

[1] Despre funcția complexă a cărții de cult și despre îmbogățirea vocației literare a acesteia în secolul al XVIII-lea, IBIDEM, pp. 39-40, 53-60.

pennită să muncească mai puțin, dar nu pentru a merge la Biserică. Și în măsura în care acest timp liber este consacrat lecturii, aceasta va fi una pe cont propriu. Noii promovați la timpul lecturii vor determina atât o sporire a volumului general al producției tipografice, de trei ori mai mare în 1800-1819 decât în 1760-1779, cât și o reorientare a structurii sale literare.

Să fie oare cazul să ne mirăm de procentajul infim ce revine, pe toate coloanele, cărților de devoțiune privată? Politica oficială de editare a cărții religioase nu a vizat conștiința individuală, durată interioară a subiectivității, rămasă în afara preocupărilor Bisericii, ocupată cel mult cu supravegherea comportamentelor colective. Credința trebuia trăită în comun, potrivit ritmului ciclic al liturghiei orelor. Se vede deci limpede, din epoca crizei de conștiință și până în 1830, diminuarea controlului, întotdeauna timid și ineficient, al Bisericii orientale asupra universului intim al persoanei.

Cartea de teologie (în accepțiunea sa cea mai convențională) variază în jur de 18%. Procent întru totul convenabil, ce se apropie de normalitatea europeană. Să nu uităm însă că în această categorie am inclus și grupul masiv al catehismelor, deci frontierele dintre acest domeniu și cele al cărților de cult și, respectiv, al manualelor sunt oarecum nesigure.

Creșterea cea mai dinamică și cea mai previzibilă, de altfel, o înregistrează cărțile de școală. Lucru valabil și pentru „științele sociale“ (manuale juridice, scrieri istorice și politice). Apariția cărții de filosofie, după 1780, este practic fără pondere statistică. Ceva mai bine se situează, între 1780 și 1830, științele naturii, mai ales datorită contribuției Luminilor transilvănene.

Spectaculoasă este, în schimb, accelerarea editării literaturii „nefuncționale“, pentru a prelua un termen propus de Alexandru Duțu[1], cu alte cuvinte a lecturilor destinse pentru timpul liber, a scrierilor de desfătare și de ficțiune[2], categorie ce cuprinde atât

---

[1] Alexandru DUȚU, *Formarea culturilor moderne sud-est europene*, p. 19.

[2] Cf. IDEM, „Iluminism și preromantism în cultura română. Mărturia adusă de traducerile din Rétif de la Brétonne“, *Revista de Istorie și Teorie Literară* 21/1, 1972, pp. 129-130.

beletristica, cât și cărțile populare. Cu 15% în 1820-1830, literatura, cultă și populară, egalează, la capătul anchetei, teologia și manualele școlare. Luate împreună, științele, ale societății și ale naturii, se găsesc pe același nivel.

În ciuda aerului de precizie pe care i-l dau cifrele și procentele, această grilă nu poate fi tratată ca o colecție de date valabile în sine. Nu statistica contează, ci tendințele, rupturile și salturile pe care ea este ținută să le pună în evidență cu mai multă exactitate decât alte metode.

Astfel, tabelul nostru confirmă, în mare, schema avansată de Alexandru Duțu pentru producția (tipărită și manuscrisă) de carte a secolului al XVIII-lea[1]. Există, așadar, o primă perioadă (1678-1716), destul de diversificată, în care lestul cărții liturgice cântărește sub 75%, urmată de o epocă (1717-1779) de „dezangajare" literară, care nu lasă loc lecturii individuale: din 326 de titluri, numai 5, adică 1,5% sunt de citit în timpul liber; al treilea interval (1780-1819) este martorul unei mici explozii a lecturilor pentru timpul liber, eșantionul nostru reținând 134 de cărți „nefuncționale" dintr-un total de 622, respectiv 21%, din care 48 destinate delectării, ceea ce reprezintă un important 8%; ultima decadă (1820-1830) dublează acest procent: 40% din titluri sunt tipărite pentru a fi citite acasă, 15% fiind scrieri de ficțiune. Calculul nu a inclus cărțile folosite în învățământ, deși manualele, tratatele și dicționarele se pot folosi și în afara școlii.

N-am spus totuși esențialul: acest eșantion nu ne vorbește despre opțiunile cititorilor, ci ne dă imaginea unei politici culturale. Eliminând din discuție cele câteva excepții târzii, fără mare relevanță statistică, tipografiile care au imprimat, între 1678 și 1830, cărți românești au fost oficine publice, al căror statut se apropia de cel al unor întreprinderi „de stat". Ancheta pe care am efectuat-o ne indică, prin urmare, ceea ce li s-a părut nimerit autorităților constituite (puterea domnească și instituțiile ecleziastice) să dea de citit românilor. Tabelul nostru este un tablou al ofertei. A fost oare cererea satisfăcută sau, altfel formulat, era oare

---

[1] IDEM, *Explorări în istoria literaturii române*, pp. 40-41.

elaborată politica editorială în urma unei prospectări, oricât de rudimentare, a pieței potențiale a cititorilor? Economia cărții a fost dirijată sau de piață? Nu cumva, prin punerea în practică a politicii lor editoriale, autoritățile ignorau sau chiar sfidau aspirațiile culturale ale societății? Putem oare vorbi despre o opinie publică structurată, despre ceva asemănător unei „societăți de drept" de factură bizantină, capabilă să influențeze strategiile editoriale ale puterii?

Un eventual răspuns ar trebui, probabil, să plece de la o constatare fundamentală: lecturile elitei erau independente de politica oficială a cărții încă din epoca crizei de conștiință. La acest nivel, poate fi calculată cu ușurință distanța uriașă dintre acumularea de timp liber convertit în „zăbavă a cărților" de către procentul din vârful ierarhiei sociale, pe de o parte și intențiile editoriale ale autorităților publice, de cealaltă parte. Să comparăm, de exemplu, structura și volumul bibliotecii lui Constantin Cantacuzino (cca. 1640-1716)[1] cu producția tipografică din intervalul 1678-1716:

	Biblioteca lui C. Cantacuzino		Producția tipografică de la 1678 la 1716	
Scriptură, liturghie	28	6,9 %	67	72 %
Devoțiune privată			3	3,2 %
Teologie	129	31,7 %	18	19,3 %
Învățământ	11	2,7 %	1	1,1 %
Cărți populare	1	0,2 %	2	2,2 %
Calendare	11	2,7 %	1	1,1 %
Drept, istorie etc.	50	12,3 %		
Filosofie	84	20,7 %		
Științe ale naturii	44	10,8 %		
Literatură	49	12 %	1	1,1 %
Total	407	100 %	93	100 %

[1] Eșantion constituit după Corneliu DIMA-DRĂGAN, *Biblioteca unui umanist român, Constantin Cantacuzino stolnicul*, București, 1967, pp. 109-279.

Puține trăsături comune între cele două coloane și trei spații libere. La Cantacuzino, științele moderne, cu 44%, depășesc știința sacră (38,6%), iar literatura întrece procentajul înregistrat de politica oficială a cărții în decada 1820-1830! Nu numai că stolnicul Cantacuzino consuma de peste patru ori mai multă carte decât puteau produce tipografiile publice românești ale vremii sale, dar, în plus, lecturile sale devansau cu mai bine de un veac pe cele propuse de putere. Să nu ne lăsăm totuși înșelați de acest decalaj: beletristica adunată de Cantacuzino nu era cea a epocii sale, ci aparține Antichității greco-latine. Peste o sută de ani, nu se va pune decât problema de a tipări și citi opere moderne, vii, la modă.

Astfel de nuanțări nu reduc însă decât prea puțin distanța dramatică dintre lecturile elitei și cărțile editate sub patronajul autorităților publice. Catalogul unei biblioteci boierești din Moldova, constituită în deceniile 1800-1820 de către Nicolae Rosetti[1], numără 1939 de titluri – față de doar 403 tipărite în aceeași perioadă –, din care numai trei (*Biblioteca* lui Fotios, *Preparatio* și *Cronica* lui Eusebiu al Cezareei) au ceva în comun cu religia, adică 0,15% față de 64% în tabelul producției oficiale. La începutul secolului al XIX-lea, literatura occidentală invadează rafturile marilor biblioteci private, din care lipsesc aproape cu desăvârșire edițiile scoase de tipografiile din Țara Românească și Moldova. La nivelul lecturii, timpul liber al elitei se sustrage acum controlului exercitat de autoritățile publice constituite (domnie și Biserică).

Poate că politica publică a cărții a înregistrat totuși unele succese în sânul stării a treia. Firavul timp liber al majorității umile a celor câștigați pentru scris și citit a fost oare umplut de programul editorial al puterii? Să încercăm să aproximăm media lecturilor normale ale păturilor mijlocii cu ajutorul cărților, imprimate și manuscrise, strânse, de-a lungul întregii vieți, de doi

---

[1] Cornelia PAPACOSTEA-DANIELOPOLU, „Catalogul bibliotecii de la Stînca", *Studii și Cercetări Bibliologice* XIII, 1974, pp. 155-170.

preoți, figuri tipice ale micii burghezii de sutană care a dat consistență socială stării a treia în pragul epocii moderne.

Primul inventar după deces este din 1824 și conține doar 11 cărți liturgice ce aparținuseră preotului Iacob din Mogoșoaia[1]. A doua listă, mai interesantă, datează din 1829 și înregistrează cele 26 de volume ale unui preot instruit, copist de manuscrise în 1793, Dimitrie din Davideni-Neamț[2]: 8 cărți liturgice (30%), 2 cărți de devoțiune (8%), 10 de teologie (38%), 4 cărți populare (16%), o carte de istorie (4%) și un calendar (4%). Să punem aceste procente alături de ultimele trei rubrici, ce acoperă cronologic activitatea preotului Dimitrie, ale tabelului producției tipografice. Nici o concordanță, cu excepția coloanei cărților de cult. O deosebire notabilă: preotul îndrăgea cărțile populare (pe una din ele o transcrisese el însuși), atât de disprețuite de imprimeriile oficiale (edițiile tipărite după 1780 se datorează unor inițiative private). În sens invers, două absențe semnificative în mica bibliotecă a lui Dimitrie din Davideni: științele și literatura.

Să vedem cât de departe de politica editorială oficială erau lecturile cu care își umplea timpul liber un alt membru, de data aceasta marcant, al stării a treia. Găzduit la Mehadia, în toamna anului 1816, de protopopul Nicolae Stoica de Hațeg, Tudor Vladimirescu „ceru Istoria Rumânească, calendare, c-o să șadă la băi, să cetească, să-și petreacă“[3]. Cititul este deci o petrecere, o formă de destindere și de informare, iar cartea, obiectul unei curiozități sezoniere și relaxate.

„Îmi plăcea să ascult pe logofătul Matache, seara, când citea *Viețile Sfinților* sau faptele lui Alexandru Macedon“[4]: amintire din copilărie a lui Ion Ghica, născut în 1816, care ne indică lecturile cultivate de clientela mic burgheză și de slujitorimea unei

---

[1] I. BIANU, R. CARACAȘ, *Catalogul manuscriptelor românești*, II, București-Leipzig-Viena, 1913, pp. 247-248.

[2] Biblioteca Academiei Române, ms.rom. 3390, ff. 144v-145r.

[3] Nicolae STOICA de HAȚEG, *Cronica Banatului*, ediție îngrijită de D. Mioc, București, 1969, p. 304.

[4] Ion GHICA, *Opere*, I, ediție de I. Roman, București, 1967, p. 259.

case aristocratice din anii premergători epocii regulamentare. Relatare ce arată, în plus, că, de la Constantin Mavrocordat la logofătul Matache, timpul lecturii rămăsese același, seara, după ostenelile zilei și că lectura continua să fie un eveniment public, făcându-se în comun, cu voce tare, uneori în zile de sărbătoare, după cum proceda, de pildă, spre 1760, logofătul Matei Voileanu care citea din *Pildele filosofești* țăranilor adunați pe prispa casei sale[1].

Cărțile de edificare și cele populare de ficțiune par să ocupe un loc important în normalitatea lecturii. Din ce moment? Să punem împreună producția manuscrisă[2] și coloanele respective din tabelul producției tipografice:

	Cărți manuscrise		Cărți tipărite	
1678-1716	11	3,8 %	2	6 %
1717-1739	6	2 %		
1740-1759	15	5,2%		
1760-1779	30	10,3%		
1780-1799	111	38,3%	5	15,1%
1800-1819	88	30,4%	15	45,5 %
1820-1830	29	10 %	11	33,4%
Total	290	100 %	33	100 %

Ce spun aceste cifre? Ele ne dezvăluie, pe de o parte, explozia imaginației la sfârșitul secolului al XVIII-lea[3], mai ales după 1780, iar pe de altă parte, încetineala și ezitarea cu care imprimeriile aflate în subordinea autorităților publice au dat curs

---

[1] Alexandru DUȚU, *Coordonate ale culturii românești în secolul XVIII*, p. 51

[2] Eșantion constituit după Mihai MORARU, Cătălina VELCULESCU, *Bibliografia analitică a literaturii române vechi, I. Cărțile populare laice*, I-II, București, 1970-1978.

[3] Cf. Alexandru DUȚU, „Intelligence et imagination à l'aube des cultures modernes sud-est européennes", *Revue des Etudes Sud-Est Européennes* XVII/2, 1979, pp. 319-325.

acestei tendințe a spiritului public, acestei orientări a gustului literar. De ce tiparnițele domnești și bisericești nu au acoperit decât a noua parte din ceea ce pare să fi fost, judecând după producția manuscrisă, cererea de carte populară? Cum se explică o asemenea flagrantă contradicție?

Cu excepția *Fabulelor* lui Esop, salvate de prestigiul lor antic, cărților populare le-a fost interzis accesul într-o bibliotecă de talia celei a lui Constantin Cantacuzino. Într-adevăr, elitele epocii de criză nu puneau nici un preț pe acest gen de literatură: atât Miron Costin[1], cât și stolnicul Cantacuzino[2] dezaprobă *Alexăndriia*, de exemplu, ca pe un produs inutil și irațional al imaginației. Pentru Costin, „fantasticul", pe care-l încurajează recursul la cărțile populare, este „buiguitoriu de gânduri"[3], în timp ce Radu Greceanu opune fantezia voinței lui Dumnezeu[4], din moment ce imaginația exaltă prezentul, inclusiv actualitatea lecturii gratuite, în detrimentul eternității, al veșniciei ca punct la infinit al oricărei cunoașteri umane. Cunoașterea se cuvine trăită în intensitatea înțelepciunii și nu în dispersia imaginației.

Or, de îndată ce rațiunea clasică înlocuiește înțelepciunea tradițională ca instrument intelectual favorit al elitei, imaginația își croiește, la rândul ei, un domeniu de exercițiu. Înțelepciunea era inclusivă și străbătută de ambiția de a conduce chiar și timpul liber, „zăbava", spre o concluzie edificatoare și o morală[5]. Dimpotrivă, rațiunea este exclusivă, incitând la separarea și autonomizarea funcțiilor intelectului și la compartimentarea câmpului cunoașterii. Și dacă triumful rațiunii a luat, în sânul elitei de la cumpăna veacurilor al XVIII-lea și al XIX-lea, forma unui efort de sincronizare intelectuală cu timpul Europei, în schimb, cultura stării a treia suferă un șoc ce-o va împinge, pentru câteva decenii,

---

[1] COSTIN, *Opere*, p. 89.
[2] CANTACUZINO, *Istoria*, p. 7.
[3] COSTIN, *Opere*, p. 186.
[4] GRECEANU, *Istoria*, pp. 79, 92, 185.
[5] Alexandru DUȚU, „Intelligence et imagination", p. 318.

în exercițiul imaginației, în umbra unui fantastic de formulă medievală și cu vocație conservatoare.

Dar regimurile de dominație de tipul celui fanariot sunt adesea obligate să întrețină cu rațiunea un soi de complicitate ambiguă, ce exclude frecventarea imaginației. Astfel de regimuri preferă, la drept vorbind, supunerea și encomionul. Se tem de scris și de opinia publică care este produsul răspândirii nestingherite a unor scrieri independente, dacă nu chiar critice față de puterea instituită. Este oare nevoie să mai insistăm asupra forței de care a dat dovadă cuvântul scris în secolul lui Voltaire? Iar atunci când n-au reușit să o disciplineze sau să o înroleze, statele au simțit din plin violența acestei forțe.

Monarhia veacului fanariot, deși luminată, deși animată de vocația raționalizării exercițiului puterii și a spațiului public, nu se putea bizui nici pe dreptul divin și nici pe vreo formă de synallagmaticitate. Izvorul autorității sale era mandatul Porții, voința împărăției. De aceea, ideologia sa nu putea aspira să se raporteze fățiș la rațiune și la drept, ci era constrânsă să se întemeieze pe Ortodoxia tradițională, singura în măsură să o diferențieze de agenții direcți ai suveranității otomane și, în consecință, să o legitimeze în ochii elitei conducătoare politice locale. În fapt, evenimentul creștin prin excelență, Întruparea, nu va mai avea nici un fel de relevanță socială. Important era să se asigure dominația discursului creștin, a limbajului și semnelor sale, instrumentalizate de către autoritățile publice.

Într-o asemenea perspectivă, a imprima cu asiduitate cărți de cult nu era doar o modalitate de a satisface nevoile concrete ale unei Biserici aflate în plină reformă liturgică, datorită generalizării serviciului divin în limba română, ci însemna și o întărire a controlului oficial asupra culturii comune. Căci, oricât de necesară ar fi fost, editarea cărților bisericești s-a făcut pe socoteala celorlalte categorii de publicații, atât de cerute de societatea românească a secolului al XVIII-lea.

Că astfel au stat lucrurile ne-o confirmă structura producției tipografice a cărții grecești în aceeași perioadă, producție ce nu a fost rodul unei politici culturale însumând strategiile diverselor

centre oficiale ale autorității politice și ecleziastice, ci rezultatul aleatoriu al activității comerciale a mai multor întreprinderi private, instalate în majoritate în afara Turcocrației, preocupate în primul rând de profit și deci atente la cerere și la tendințele și fluctuațiile pieței.

Să alăturăm datelor din tabelul producției editoriale românești statistica întocmită de Constantin Th. Dimaras pentru intervalul 1700-1800[1], redistribuită în tranșe de douăzeci de ani:

Carte grecească	Religie		Învățământ		Diverse		Total
1700-1719	68	75,5%	8	8,9%	14	15,6%	90
1720-1739	100	86,2%	4	3,4%	12	10,4%	116
1740-1759	193	72%	25	9,4%	50	18,6%	268
1760-1779	342	67,9%	48	9,6%	114	22,5%	504
1780-1800	253	46,8%	87	16%	201	37,2%	541

Carte românească	*Religie*		Învățământ		Diverse		Total
1700-1719	47	94%			3	6%	50
1720-1739	43	93,4%	1	2,2%	2	4,4%	46
1740-1759	136	95,8%	5	3,5%	1	0,7%	142
1760-1779	130	94,4%	6	4,4%	2	1,4%	138
1780-1800	148	67,7%	34	15,5%	37	16,9%	219

În producția grecească, ponderea cărților „diverse“ (termenul îi aparține lui Dimaras și ar fi echivalent cu „non-funcționale“) este mare și în continuă creștere. Pe această coloană, producția românească nu atinge, în 1800, decât punctul de plecare al celei grecești. Evoluția tipăriturilor cu conținut religios cunoaște, în spațiul românesc, un punct net de ruptură, situat în 1779-1780; dimpotrivă, în mediul grecesc, descreșterea este relativ continuă și progresivă, impusă de scăderea naturală a cererii. O egalizare finală nu are loc decât în domeniul învățământului, abordat însă de tipografiile românești cu un serios handicap.

Prin urmare, producția cărții românești tipărite a fost, de-a lungul veacului al XVIII-lea, conservatoare și lentă. Insensibilă

[1] Constantin TH. DIMARAS, *La Grèce au temps des Lumières*, Genève, 1969, pp. 104-105.

la considerații de ordin economic[1], indiferentă la succesul de public, ea servește timpul unei monarhii cu vocație administrativă, dar cu legitimitate ortodoxă. Este rezultatul unei economii politice dirijate, centralizate, patronate de autoritatea publică supremă. Imprimeria era un auxiliar al puterii domnești. Principele, prin intermediul funcționarilor săi, pare să decidă asupra structurii și volumului producției tipografice. În fapt, el exercită nu numai un control instituțional, dar și un fel de drept indirect de *imprimatur*. Tipografiile sunt un fel de „monopol de stat": timpul liber, timpul lecturii trebuie să fie subordonat timpului administrativ.

O istorie a cenzurii nu a fost încă întreprinsă în ceea ce privește Vechiul Regim românesc. Câteva momente de referință pot fi însă surprinse și fixate.

S-ar părea că, în Țara Românească, primii cenzori oficial desemnați în acest scop au fost directorii Academiei domnești. Antim Ivireanul ne spune că, înainte de a tipări o carte a lui Ioan Cariofil, a cerut aprobarea lui Sevastos Kymenites[2]. Succesorul acestuia la conducerea Academiei, Marcu Porphyropoulos, a verificat, la cererea lui Constantin Brâncoveanu, conținutul unei culegeri retorice pe care patriarhul Alexandriei, Gherasim Palladas, dorea s-o imprime la București; directorul nu și-a dat acordul și, în ciuda anatemelor și blestemelor proferate de autor, cartea nu a primit bun de tipar din partea domnului[3]. La această funcție de cenzor se referă probabil Porphyropoulos atunci când îi scrie, în 1713, lui Hrisant Nottaras despre dubla sarcină (*dia to diploun moi chreos*) pe care o îndeplinește[4]. De asemenea, este verosi-

---

[1] Alexandru DUȚU, *Explorări în istoria literaturii române*, p. 43.

[2] ANTIM, *Opere*, p. 401.

[3] Constantin DAPONTES, *Katalogos istorikos*, editat de Constantin ERBICEANU, *Cronicarii greci*, București, 1888, p. 204.

[4] Nicolae IORGA, *Documente grecești privitoare la istoria românilor* (= *Documente privitoare la istoria românilor culese de Eudoxiu de Hurmuzaki* XIV), I, București, 1915, nr. DXL, p. 542. Ariadna CAMARIANO-CIORAN crede că Porphyropoulos se referă la sarcinile sale de profesor și de director, *Les Académies princières de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs*, Thessaloniki, 1974, p. 376.

mil ca *Didahiile* lui Antim însuși, puse în pagină în vederea imprimării în jurul lui 1713[1], să fi avut soarta predicilor lui Palladas și să nu fi reușit nici ele să treacă de proba cenzurii.

Abia în 1741-1742 principele trece asupra mitropolitului monopolul producției tipografice și dreptul de cenzură[2], într-un efort de raționalizare a funcțiilor regaliene, dar și ca semn că domnia consideră cultura scrisă strict coextensivă cu tradiția ortodoxă. În 1784 însă, domnia revine asupra măsurii, rezervându-și din nou privilegiul de a patrona, urmări și cenzura activitatea tipografică[3], din moment ce diversificarea și laicizarea acesteia începuseră să devină tot mai evidente.

Să revenim însă la timpul lecturii. Tipografiile-edituri ale Vechiului Regim românesc au rămas în urma mișcării ideilor[4]. Deși ne aflăm în plin secol al Luminilor, imprimeriile, monopolizate de puterea publică, dau înapoi în fața manuscriselor[5], nu sunt capabile să țină pasul cu dinamica acestora. Manuscrisul este investit de societate cu o funcție nouă și paradoxală, ce se află la începutul unei lungi cariere în culturile Europei de Est și de Sud-Est. Prin auto-ediția manuscrisă, adică prin *samizdat*, societatea celor instruiți își manifestă voința de a-și construi timpul în deplină libertate, se arată hotărâtă să-și aleagă singură lecturile și să le răspândească fără a recurge la instituțiile statului și fără a cere aprobarea unor instanțe politice.

---

[1] Cf. Biblioteca Academiei Române, ms.rom. 3460, copie după manuscrisul autograf al lui Antim Ivireanul.

[2] Cornelia PAPACOSTEA-DANIELOPOLU, Lidia DEMENY, *Carte și tipar în societatea românească și sud-est europeană (secolele XVII-XIX)*, București, 1985, p. 177.

[3] IBIDEM, p. 179.

[4] Alexandru DUȚU, *Explorări în istoria literaturii române*, p. 54.

[5] IBIDEM, p. 40.

CAPITOLUL IV

Ispita lucrurilor

Până târziu, în plin secol al XIX-lea, pentru cei mai mulți dintre români, lectura nu a fost o operație care să solicite simțul văzului. Cel mai adesea, pe prispa lui Matei Voileanu sau în odăile de serviciu ale părinților lui Ion Ghica, cărțile erau mai degrabă ascultate, rareori propriu-zis citite. Într-adevăr, culturile tradiționale rămân vii atât timp cât își transmit valorile, generație după generație, prin intermediul unor acte interpersonale, printr-o comunicare *facie ad faciem*. În asemenea culturi, vizualitatea, prea puțin solicitată de pagina scrisă, tinde să se epuizeze aproape complet în practica limbajului figurativ, care exercită o neîndoielnică dominație în calitate de instrument de verificare a autenticității cunoașterii[1]. Tradiția bizantină era, de altfel, extrem de explicită în acest sens: pentru patriarhul Nichifor, cuvintele nu sunt decât imagini ale lucrurilor care au nevoie, ca atare, de medierea raționamentelor, în timp ce imaginile propriu-zise se adresează direct rațiunii, fiind, din această pricină, superioare cuvintelor[2].

Nu numai ilustrul prelat iconofil, dar și cei mai mulți membri ai elitei din epoca crizei de conștiință n-ar fi ezitat, probabil, să

---

[1] Cf. Alexandru DUȚU, *Cultura română în civilizația europeană modernă*, p. 9 și IDEM, „Intelligence et imagination", p. 318.

[2] *Antirrheticus* I, 43, in *PG*, 100, c. 310 C.

adeverească o afirmația ca aceasta, ieșită de sub pana mitropolitului Antim:

> „acele ce înțelegem prin auz și prin cetaniia a multor zile, cu vederea chipurilor... mai mult ne încredințăm și mai pre lesne le putem păzi“[1].

Statutul privilegiat al „vederii chipurilor“, al citirii imaginilor, mai rezultă și din faptul că acestea puteau fi acceptate („păzite“), fără dezbateri suplimentare, de o epocă ale cărei legături cu tradiția slăbiseră, deoarece, aparținând prin metodele ei „înțelepciunii din afară“, imaginea de factură post-bizantină nu este, în principiu, mai puțin solidară cu „înțelepciunea dinlăuntru“, evocând-o în permanență prin funcțiile sale liturgice și exemplare și propunându-i în permanență valorile[2].

Povața simțirilor

Deși nu renunță la identitatea ei nominală bizantină, cultura figurativă din pragul secolului al XVIII-lea, prin pronunțata sa înclinație narativă[3] (vizibilă în importanța acordată minunilor, pildelor și ciclurilor hagiografice în detrimentul temelor liturgice și simbolice) răspunde propensiunii pentru cunoașterea extensivă (chiar sursele literare ale imaginilor se diversifică prin punerea la contribuție a apocrifelor și a unui număr sporit de texte de edificare), curiozității pentru faptul relatat și pentru călătorii[4],

---

[1] ANTIM, *Opere*, p. 243.

[2] Alexandru DUȚU, „Baroque et baroquisme: le schéma mental et les formes artistiques“, *Baroque* 11, 1983, p. 77.

[3] Teodora VOINESCU, in *Istoria Artelor Plastice în România*, II, București, 1970, p. 61, Vasile DRĂGUȚ, *Arta brâncovenească*, București, 1971, p. 27.

[4] Lucrarea lui Ioan Comnen, *Proskynêtarion tou agiou orous tou Athônos*, Snagov, 1701, a inspirat desigur ampla frescă „Muntele Sfetagorii“, cu mănăstirile și relieful său, ce apare în 1703 în pridvorul de la Polovragi, Victor

gustului pentru lucrul „ciudat" (în sensul etimologic al cuvântului) și pentru povestire. Pe scurt, imaginea nu mai este concepută ca un instrument în *economia mântuirii*, ci ca un fapt de *istorie*. Desprinsă în aceste puncte din sistemul funcțiilor liturgice pe care era chemată *ab originis* să le îndeplinească, imaginea religioasă, prin staționarea semnificației sale pe treapta imediatei vizualități, nu mai este străbătută de o ambiție *teoretică*, adică contemplativă, abandonând și vocația de a întrupa arhetipuri. Transmiterea acestora se realizează acum nu printr-un proces de inițiere teologico-iconografică a zugravilor, ci prin practica recursului sistematic la caietele de modele, de regulă de origine athonită. Aluziile la pictura bizantină a epocii paleologe, ce se remarcă frecvent în frescele și icoanele din perioada brâncovenească, se datorează tocmai utilizării acestor caiete, compilate într-o viziune retrospectivă de pictori care se străduiesc să-și înnoiască arta plecând de la modele a căror vechime apărea drept singura garanție a autenticității lor ortodoxe și bizantine. Așa s-a întâmplat nu numai la Athos, unde Dionisie din Fourna își alesese ca izvor normativ de inspirație frescele lui Panselinos, dar și în Țara Românească, când, chiar și în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, un anume Radu zugravul copiază în caietele sale de lucru ansamblul de stil constantinopolitan din veacul al XIV-lea de la biserica Sf. Nicolae din Curtea de Argeș[1].

Imaginea nu-și mai propune deci să evoce arhetipuri inteligibile, ci se mulțumește să trimită la prototipuri sensibile a căror autenticitate este verificată prin consens. Nu mai conduce privirea către un dincolo de esență spirituală, ci se arată pe sine ca produs al unei genealogii naturale. Pentru zugravii epocii crizei de conștiință, munca lor nu mai este o tehnică de ispășire și o

---

BRĂTULESCU, „Mănăstirea Polovragi", *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice* XXXIII/106, 1940, fig. 8-9, și Eleonora COSTESCU, „L'image du Mont Athos dans l'exonarthex de Polovragi (Vîlcea-Roumanie)", *Balkan Studies* 14/2, 1973, pp. 308-312.

[1] Teodora VOINESCU, „Un caiet de modele de pictură medievală românească", *Pagini de Veche Artă Românească* III, 1974, pp. 147-276.

pregătire pentru eternitate, ci doar o bună situare în istorie. La rândul ei, iconografia încetează să mai fie o interpretare a Revelației pentru a deveni o punere în scenă a istoriei sfinte.

S-a spus că problema cheie a culturii vizuale de la cumpăna secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea ar fi fost cea a tensiunii dintre *exterior* și *interior*[1]: oamenii epocii, de fapt cei care și-au putut face auzită vocea sau văzută îndemânarea, par înstrăinați de tradiție, pe care o perpetuează bucuroși, dar nu par să o mai trăiască. Iar această dramă a despărțirii de tradiție, a exteriorității valorilor acesteia nu ar fi fost încă înțeleasă pe deplin și interiorizată în mod conștient. Și tocmai faptul că dezechilibrul nu este pe deplin asumat la nivelul subiectivității provoacă o consolidare a *formelor* tradiției, a celor vizuale îndeosebi. De aici și profesionalizarea unei vocații cum este cea a artei sacre, convertirea în rațional a unui demers despre care se presupune că ar trebui să se situeze în zona apofaticului și, drept consecință, tipizarea și normalizarea iconografiei cu ajutorul caietelor de modele.

Într-un asemenea regim de consolidare din exterior a tradiției, autoritatea textului ca formă de transmitere a cunoașterii a fost în plus subminată și de faptul că pictura însăși trecea drept o *scriere*[2], era socotită a fi o organizare grafică a spațiului prin intermediul unui alfabet specific ale cărui semne ar fi capabile să evoce direct lumea sensibilă, purtătoare ea însăși a unei revelații naturale. Pe de altă parte, discursul prin imagini poate fi *scris* pentru că este subordonat, prin rosturile sale liturgice și formative, unui text exemplar – cărții prin excelență, *to biblion* – care este organul revelației supranaturale a arhetipurilor inteligibile. Poziția privilegiată și dominatoare pe care o ocupă imaginea, scriptura figurativă, într-o cultură care conservă cu obsti-

---

[1] Cf. Alexandru DUȚU, „Baroque et baroquisme", p. 79.

[2] Cf. semnăturile zugravilor din această perioadă care încep, de multe ori, cu *az pisah* (*izpisah*): *e.g.* pisaniile paraclisului sau bolniței Hurezilor, Nicolae IORGA, *Inscripții din bisericile României*, I, București, 1905, nr. 389, p. 184 și nr. 407, p. 193.

nație formele tradiției fără să se mai simtă confortabil în interiorul acesteia, se datorează ambiguității statutului ei: solidară prin materie și metode cu „simțitoarea lume“ (lumea sensibilă în terminologia lui Antim[1]), ea nu este mai puțin deschisă, ca funcție și scop, către „cele de gând“ (*ta noeta* traduse de același mitropolit[2]).

În ceea ce-o privește, lumea sensibilă se pretează la exercițiul vizualității pentru că este considerată ca fiind purtătoare a frumuseții, ce se manifestă ca un reflex al lumii inteligibile pe suprafața creației. Acest reflex nu devine vizibil decât la înălțimea privirii umane. Altfel spus, frumusețea ordinii sensibile n-ar fi decât semnul prin care înțelepciunea divină se prezintă înțelegerii umane. Lumea creată nu este frumoasă în sine. Frumusețea sa este de natură noetică și nu poate fi actualizată decât sub privirea omului. Problema frumuseții nu pare astfel legată nici de cunoaștere și nici de valori: frumosul și binele nu aparțin aceluiași domeniu de existență. Între ele nu se constată doar o diferență, ci se poate organiza o ierarhie[3]. Căci binele este o energie divină, în vreme ce frumusețea este chiar chipul lui Dumnezeu[4]. Iată cum ar putea fi redat compendiul de estetică pe care mitropolitul Antim Ivireanul îl punea la dispoziția contemporanilor săi prin intermediul predicilor sale.

Cuvântul-cheie într-o asemenea demonstrație se arată a fi *înțelepciunea*: „înțelepciunea dinlăuntru“, înrădăcinată în lumea inteligibilă și opusă „înțelepciunii din afară“, sau „cunoștinței trupești“ în formularea lui Antim[5]. Există, firește, un gen de frumusețe perceptibilă și pentru aceasta din urmă, dar, potrivit lui Dimitrie Cantemir, o astfel de frumusețe este aducătoare de „stricăciuni“ și „amăgitoare“: această frumusețe aparentă a lumii,

---

[1] ANTIM, *Opere*, p. 398 și *passim*.
[2] IBIDEM, p. 74 și *passim*.
[3] IBIDEM, pp. 14, 107, 197.
[4] IBIDEM, p. 10.
[5] IBIDEM, p. 9, cf. „gândul cel trupesc“, p. 74.

eumorphia, n-ar fi decât „forma frumoasă" a lucrurilor[1], menită să „ameţească" şi să „uluiască" nu numai privirea, „a ochiului privală", dar şi raţiunea, „a minţii socoteală"[2].

Într-adevăr, pentru savantul principe moldovean, raţiunea este condamnată să ocupe o poziţie de inferioritate în raport cu înţelepciunea, căci ea nu este locul unei evidenţe interioare imediate, ci un proces lent şi imprecis de căutare a lucrurilor. Aparţinând, ca şi privirea, domeniului materialităţii, raţiunea nu ne poate pune la dispoziţie decât o formă corporală, senzitivă, supusă pasiunilor, eminamente exterioară oricărei esenţe[3]. Această *raţionalitate senzitivă* n-ar fi altceva decât capacitatea de a compune lucrurile, de a le împărţi, de a le alege, de a le compara şi judeca[4]. Raţiunea „desenează viaţa ca pe o imagine" şi acţionează în interiorul naturii coruptibile şi întunecate de simţuri; „privirea prin intermediul simţurilor" este deci imperfectă şi trebuie subordonată *privirii intelectuale*, deoarece „ştiinţa intelectuală – adică înţelepciunea – transformă imaginea obţinută de simţuri într-o imagine adevărată"[5]. Ştiinţa înrădăcinată în intelect operează cu un adevăr de natură noetică, simplu, imediat şi indivizibil, în timp ce ştiinţa raţională este compusă, dacă nu chiar compozită, şi oricum mediată de discurs.

Discursivitatea ar fi, prin urmare, proprietatea de căpătâi a raţiunii, instrumentul prin care ajungem să cunoaştem mai degrabă „fiinţa gândirii", decât „lucrul" însuşi[6]. Cum să ne apropiem totuşi de lucruri? Pe o cale estetică, răspunde Cantemir, căci, deşi „razele intelectuale" se transmit prin senzorialitate ca printr-un

---

[1] CANTEMIR, *Divanul*, p. 202-203.
[2] IDEM, *Istoria ieroglifică*, p. 128.
[3] IDEM, *Metafizica*, Bucureşti, 1928, p. 273.
[4] IBIDEM, pp. 278-279.
[5] IBIDEM, pp. 294-295.
[6] IDEM, *Compendiolum*, citat de Dan BĂDĂRĂU, *Filosofia lui Dimitrie Cantemir*, Bucureşti, 1964, p. 312.

mediu dens și opac[1], „fără simțuri nu se poate da imaginea unui lucru“[2]. Să rezumăm: forma esențială interioară – „ființa lucrului creată de actul divin“[3] – îi revine spiritului intelectual, adică înțelepciunii[4], în vreme ce imaginea lucrului este pusă la dispoziție de simțuri, sau cu alte cuvinte, „toată știința din povața simțirilor să află“[5].

Deși profund influențat de neoaristotelismul lui Theofil Corydaleu, Cantemir nu mai crede în *mimêsis*, în imitarea formelor naturii: în ochii săi, formele produse de artă sunt rodul unui proces relativ autonom de transformare succesivă a materiei[6].

Deși se dovedește încă atașată de înțelepciunea teologică, gândirea lui Cantemir – făcută din contradicții și colaje – întreține anumite complicități epistemologice cu lumea sensibilă. În teorie, el pare să fie de acord că domeniul rațiunii este constituit de științe, iar cel al artelor este gestionat de simțuri. Și totuși, se lasă ispitit de lucrul concret, de materialitatea lumii sensibile, „căci experiența și ispita lucrului mai adevărată poate fi decât toată socoteala minții, și argumenturile arătării de față mai tari sînt decât toate chitelile“[7].

Lucrurile sunt mai adevărate decât rațiunea, ceea ce vedem mai convingător decât ceea ce credem, simțurile mai bine situate în realitate decât spiritul, prezența istoriei mai puternică decât o eternitate care nu se manifestă, deocamdată, decât ca absență.

Într-un asemenea context intelectual, scrierea apărea ea însăși ca un obiect care ispitește și a cărui experiență trebuie consumată cu prioritate:

> „Scris este în casa ce șade prințipul cu alalții mari în podina casei, întâi cum intri pe ușa cea ce stă în față... *Robur imperii*,

---

[1] Dimitrie CANTEMIR, *Metafizica*, p. 279.
[2] IBIDEM, p. 102.
[3] IBIDEM, p. 264.
[4] IBIDEM, p. 274.
[5] IDEM, *Istoria ieroglifică*, p. 74.
[6] IDEM, *Metafizica*, p. 271.
[7] IDEM, *Istoria ieroglifică*, pp. 82-83.

mai mergând puțin este *Nunquam derelicta* și iar la mijlocul casei *Reipublice fundamentum*, iar la fundul casei aceasta *Gubernatores libertatis*".

Această însemnare de student a stolnicului Cantacuzino[1] cuprinde tot ceea ce tânărul și deja cultivatul boier muntean *a văzut* în palatul dogilor din Veneția care adăpostea, totuși, una dintre cele mai importante colecții de tablouri din acea vreme. Este evidentă aici nu numai incapacitatea de a privi un tip de imagine radical diferit de tot ceea ce putea oferi, în acel moment, cultura figurativă a Țării Românești, dar și un fel de lacomă perplexitate în fața cuvântului scris, o blocare a capacității de comunicare a cuvintelor la nivelul grafic, o juxtapunere topometrică a literelor care nu se raportează imediat la un înțeles, care se lasă cu greu integrată unei structuri logice. Voluptatea lecturii, însoțită de plăcerea privirii de a colecționa slovele, transformă cuvântul într-un lucru demn de inventariat și însușit.

Cuvântul este deci reificat și investit cu o forță magică. Oratorii epocii de criză par să creadă, de pildă, că Brâncoveanu, „având numele" împăratului Constantin, „se face asemănătoriu desăvârșitu bunătăților", adică virtuților acestuia[2]. Alegoria numelui devine acum o figură retorică des folosită: cele șase litere ale numelui Fecioarei, *Mariam*, îi evocă mitropolitului Antim, chiar cu prețul unui *lapsus* teologic, „cele șase taini mari și peste fire", fiecare din ele purtătoare a unei semnificații soteriologice[3].

Un alt tip de frecventare alegorică a literelor ne întâmpină pe frontispiciul hrisovului emis la 20 iulie 1715 de mitropolitul Antim Ivireanul în favoarea ctitoriei sale bucureștene[4]. Două sirene susțin un scut a cărui bordură închide, în șapte medalioane

---

[1] Editată de Florica DIMITRESCU, *Contribuții la istoria limbii române vechi*, București, 1973, p. 120.

[2] ANTIM, *Opere*, p. 119.

[3] IBIDEM, p. 18.

[4] Arh.St.Buc., Suluri 13, v. și Aurelian SACERDOȚEANU, „Antim Ivireanul arhivist, bibliotecar și tipograf", *Glasul Bisericii* XXIII/3-4, 1965, pp. 239-242.

(cel de-al optulea este încărcat cu stema chiriarhală) câte un animal purtător al virtuților asociate numelui, scris în grecește, al ierarhului: **A** = *vulturul* (avântarea spre cele înalte, regenerarea periodică, specifică vieții creștine), **N** = *liliacul* (veghea, trezvia), = *oaia* (blândețea, ascultarea), **I** = *porumbelul* (neprihănirea, fecioria), **M** = *albina* (hărnicia, chibzuința), **O** = *șarpele* (prudența, înțelepciunea, dreapta socoteală) și **C** = *melcul*. Până în prezent au mai fost identificate încă două reprezentări ale melcului timbrând stema lui Antim pe pisania bisericii Tuturor Sfinților și pe f. 4v a ms.rom. 3342 de la Biblioteca Academiei Române. Enigmatica imagine a melcului a fost citită drept „un simbol al morții și învierii monastice"[1], în lumina unei epigrame semnate chiar de Antim:

„Toată suflarea, zice prorocul
Cânte pre Domnul peste tot locul.
Și melciul încă, coarne înalță,
Ca să-L lăudăm pre toți ne învață"[2].

Pe lângă faptul că aceste versuri nu aduc o lămurire propriu-zis heraldică, interpretarea melcului în termeni de regenerare specifică opțiunii monastice mai prezintă și alt inconvenient: documentul din 1715 etalează șapte motive zoomorfe, purtând fiecare câte o calitate morală complementară. Or, printre acestea se află *vulturul*, căruia *Fizioloagele* brâncovenești îi conferă tocmai sensul atribuit melcului. Astfel, curând după 1700, ieromonahul Serafim de la Bistrița olteană notează:

„Așijderea spun și de vultur, cum că deaca îmbătrânească și orbeaște și-i slăbesc aripile, zboară la un izvor oarecarele și să cufundă în apă. După aceaia zboară în văzduh și de căldura soarelui și a zădufului veade curat. Și așa iară să întoarce la izvor și să cufundă de trei ori și să întinereaște ca și mai

[1] Răzvan THEODORESCU, *Civilizația românilor între medieval și modern. Orizontul imaginii (1550-1800)*, II, București, 1987, pp. 101-102.

[2] ANTIM, *Opere*, p. 325.

nainte. Pentru aceaia și cîntărețul David zice: înnoi-se-va ca a vulturului tinerețea ta“[1].

Prin întreita sa scufundare și prin întinerirea care este rezultatul ei, vulturul evocă, fără îndoială, sacramentul botezului, adică moartea simbolică pentru păcat și restaurarea condiției umane, sugerând, în al doilea rând, și condiția monastică: moartea simbolică pentru lume, ca urmare a unei triple lepădări, și reconstruirea unei identități creștine autentice.

Există însă o altă epigramă contemporană dedicată „melciului“. Compuse de Mitrofan Gregoras, versurile au fost culese de Constantin Dapontes în al său catalog istoric[2]. Iată-le în traducerea lui Demosthene Russo:

„Fiind odraslă a rouei și a soarelui
locuiesc într-o casă dăruită mie de natură,
scuip cu bale pe toți ereticii;
ridicând pe cap două coarne
indic creștinilor pe Hristos cel cu două firi“[3].

Sunt toate șansele ca epigrama lui Gregoras să ne dezvăluie motivele pentru care Antim a adoptat „melciul“ ca însemn heraldic personal. Cum toate cele trei piese care ne transmit stema datează din perioada în care Ivireanul a funcționat ca mitropolit, este aproape sigur că semnificația privește calitatea sa de episcop. Asemeni melcului din epigramă, arhiereul veghează la puritatea credinței pe care o împărtășește credincioșilor de a căror instrucție religioasă este răspunzător. Melcul ar fi deci, în contextul heraldic imaginat de Antim Ivireanul, o figură a episcopului.

---

[1] Cătălina VELCULESCU, „Fiziologul de la Bistrița“, *Revista de Istorie și Teorie Literară* 31/2, 1982, p. 214.

[2] Constantin ERBICEANU, *Cronicarii greci*, p. 127.

[3] Demosthene RUSSO, *Studii istorice greco-române*, II, București, 1939, p. 414.

Captând în acest mod, prin forța cuvântului, alegoria literelor și magia numelui valorile cele mai înalte, omul se întemeiază pe sine prin limbaj și imagine, într-un joc al reflexelor capabil să-l proiecteze în zona arhetipurilor. Privindu-se în oglinda înfățișată de Theotokos, umanitatea apare ca model exemplar al propriei sale istorii, căci „Dumnezeu... o zidire care să covârșească în vrednicie pe Maica lui Dumnezeu nu va putea să facă niciodată, măcar că iaste preaputernic“[1]. În consecință, în paraclisul Hurezilor (1696-1697), pe peretele de est al pridvorului[2], ori în icoana de hram a trapezei[3], cei aflați la adăpost sub acoperământul Mariei sunt – alături de fecioare, arhierei, călugări și împărați – niște boieri îmbrăcați după moda epocii brâncovenești, întru totul asemănători ca tipologie cu cei înfățișați de tablourile votive. Actualizarea fără precedent a temei trădează nu numai atmosfera barocă – prin caracterul ei sentimental și spectaculos ca amploare iconografică – în care s-a dezvoltat dacă nu o nouă pietate mariană, în orice caz o atitudine devoțională oarecum diferită față de cea prescrisă de tradiția bizantină, dar dezvăluie și o idee mai profundă: Theotokos nu mai *ocrotește* o umanitate abstractă, identificabilă prin ierarhiile ei, ci îi *asumă* în propria sa condiție de personaj sacru, în demnitatea staturii sale istorice pe membrii elitei epocii de criză.

Pe de altă parte, iconografia, estompându-și caracterul simbolic, nu mai este capabilă să evoce în mod convingător Biserica prin intermediul imaginii Mariei, „tipul“ tradițional al acesteia. Din nou alegoria este chemată să vorbească acolo unde simbolul și-a pierdut elocvența: în pridvorul bolniței Hurezilor (1699), Biserica este închipuită de o corabie înconjurată de eretici și păgâni (Calvin și Mahomed printre ei), în care călătoresc ierarhii

---

[1] ANTIM, *Opere*, p. 19.

[2] Teodora VOINESCU, „Școala de pictură de la Hurezi“, in *Omagiu lui George Oprescu cu prilejul împlinirii a 80 de ani*, București, 1961, p. 585, n. 1 și fig. 7; este vorba în fapt despre o interpretare a temei Maica Rozariului, aparținând pietății occidentale.

[3] IBIDEM, fig. 8.

grupați în jurul mesei euharistice, vâslași fiind călugării, iar cârmaci însuși Christos[1]. În această alegorie a Bisericii drept-credincioase, laicii nu-și mai găsesc locul, nici măcar în calitate de sfinți împărați protectori ai Ortodoxiei, în ale căror efigii s-ar fi putut oglindi toți cei care participau nominal la aceeași harismă, inclusiv Constantin Brâncoveanu.

Programul iconografic al întregului complex de biserici de la Hurezi poartă, de fapt, puternice specificații monastice și nu cuprinde decât puține trăsături aulice. Chiar și galeria de portrete votive și comemorative din pronaosul bisericii mari este concurată tematic, în aceeași încăpere, de subiecte ce se adresează în primul rând comunității monahale (*Visul lui Iacob, Scara Sf. Ioan Sinaitul*, *Viața proorocului Ilie*)[2] și nu aparține în chip organic desfășurării iconografice a frescelor, al cărei sens nu îl prevestește și nu îl explică. Semnificativ pentru această direcție impusă picturilor murale de la Hurezi este mai ales faptul că ciclul Sfântului Constantin este tratat în doar patru scene, deși ampla sa dezvoltare ar fi fost nu numai firească, dat fiind hramul bisericii, dar și de natură să-l flateze pe Brâncoveanu, pe care panegiricele epocii îl numeau nu numai un „al doilea David"[3], dar și un „alt Constantin"[4]. Mai mult, pe peretele estic al pronaosului, familia princiară nu face pereche cu Sfinții Împărați, patroni ai bisericii și ai domnului, ci cu sfinții „naționali" Nicodim de la Tismana și Grigore Decapolitul, ocrotitorii monahismului românesc[5].

Cu alte cuvinte, în afara numeroasei familii a lui Brâncoveanu, a portretelor înaintașilor săi și a unei scene de luptă ilustrând un triumf monarhic (victoria lui Constantin cel Mare asupra lui Maxențiu), nici un alt element din pictura catholiconului de la Hurezi nu pare să slujească unor idealuri aulice. Dimpotrivă,

---

[1] IBIDEM, fig. 2.

[2] IBIDEM, p. 580.

[3] *BRV*, I, pp. 366-367.

[4] *Minei*, Buzău, 1698, f. II liminară.

[5] I.D. ȘTEFĂNESCU, *Contribution à l'étude des peintures murales valaques*, Paris, 1928, p. 35.

întâlnim pretutindeni inconfundabila amprentă a spiritului monastic, de care nu sunt responsabili, de bună seamă, zugravii laici, ci arhimandritul Ioan, care adusese de la Câmpulungul reorganizat de Matei Basarab în conformitate cu tradiția cenobitismului bizantin „obcina și toată rânduiala mănăstirească“[1] și care, potrivit mărturiei domnescului ctitor,

> „de cându s-au așăzat egumenu și purtătoriu de grijă, nimicu lucrulu în slabu n-au lăsatu, ce cu toată nevoința s-au aflatu de au isprăvit și lucrurile toate câte au fostu pre lîngă mănăstire neisprăvite și au făcut împrejurul sfintei mănăstiri schituri, precum să și vădu de față, și alte metoașe penu câteva locuri“[2].

Harnicul egumen s-a arătat a fi el însuși unul din marii fondatori ai epocii. Este, pe de o parte, ispravnic la paraclis, bolniță și schitul Sf. Ștefan de la Hurezi, ca și la mănăstirea Dintr-un Lemn, iar pe de altă parte, ctitorul frescelor din trapeza Hurezilor, al bisericii mănăstirii Polovragi și al unui paraclis la Cozia[3], al schitului Sf. Apostoli de la Hurezi, al unui han cu biserică la Craiova[4], al schitului Putineiu, al bisericilor din Runcu, Români (Sfinții Îngeri, 1700) și Șirineasa[5]. Se vede chiar și din această listă provizorie că Ioan arhimandritul era un ispravnic „de profesie“ și un specialist în îndrumarea și supravegherea lucrărilor de pictură. A patronat, în plus, copierea și împo-

---

[1] Dumitru BĂLAȘA, „Constantin Brâncoveanu voievod și Ioan arhimandritul. Un manuscris inedit al lui Ioan, egumenul mănăstirii Hurezi“, *Mitropolia Olteniei* XXV/9-19, 1973, p. 996.

[2] Document din 17 ianuarie 1705 la Nicolae IORGA, *Hîrtii din arhiva mănăstirii Hurezului* (= *Studii și Documente* XIV), București, 1907, p. XVIII. Ioan s-a instalat ca egumen la 20 septembrie 1692, v. Biblioteca Academiei Române, ms.rom. 2381, f. 255r.

[3] T.G. BULAT, „Ioan arhimandritul, întîiul egumen al mănăstirii Hurezi“, *Mitropolia Olteniei* XVIII/5-6, 1966, p. 435.

[4] Ion IONAȘCU, *Contribuții la istoricul mănăstirii Hurezi*, Craiova, 1936, p. 13.

[5] Dumitru BĂLAȘA, *op. cit.*, pp. 993-1001.

dobirea a numeroase manuscrise. A fost, mai ales, așa cum o dovedește crucea ctitoricească cu care este înarmat în portretul său din pronaosul catholiconului, cel care a conceput și dirijat programul iconografic al complexului hurezean.

Mai mult, numai el și cu Brâncoveanu și-au celebrat, în această perioadă, triumfurile „profesionale“ prin intermediul imaginilor. În 1695 se copiază la Hurezi o *Rânduială a călugăriei* în care, pe f. 3v este înfățișat arhimandritul Ioan în exercițiul funcției sale de egumen, primind în monahism un novice[1]. La rândul său, Constantin Brâncoveanu a cerut ca momentul în care sultanul i-a acordat domnia pe viață și cortegiul baroc al întoarcerii sale triumfale în capitala Țării Românești să fie imortalizate pe pereții unei încăperi de la Mogoșoaia[2].

Marele ctitor

Este mai presus de îndoială că ampla serie de portrete aulice și aristocratice de la Hurezi corespunde pe de-a-ntregul voinței ctitorului, care a intenționat să glorifice și pe această cale „dunga cea mare, bătrână și blagorodnică a rodului și neamului său atâta despre tată cât și dăspre mumă“[3]. Firește, efigiile strămoșilor, ce decorau și pereții palatului de la Mogoșoaia[4], erau menite să confere istoricitate și legitimitate comportamentului monarhic al domnului. Dar, comandând această compoziție în care șirul

---

[1] Biblioteca Academiei Române, ms.rom. 2191.

[2] Ștefan D. GRECEANU, *Viața lui Costandin vodă Brâncoveanu scrisă de Radu vel logofăt Greceanu*, București, 1906, p. 131, n. 12. Se poate presupune că picturile reprezentau „instantanee“ ale evenimentelor din 1703 și că au fost realizate curând după consumarea acestora, întrucât Brâncoveanu a mers să se „odihnească“ la Mogoșoaia imediat după revenirea și sărbătorirea sa în capitală.

[3] Nicolae IORGA, *Inscripții din bisericile României*, I, p. 185.

[4] Franz-Joseph SULZER, *Geschichte des transalpinischen Daciens*, I, Wien, 1781, p. 300

voievozilor din trecut și spițele celor mai ilustre neamuri boierești ale țării culminează cu portretul său harismatic, Brâncoveanu a mai vizat și un alt scop, acela de a se impune contemporanilor și posterității drept „marile ctitor“, după cum îl numește Ioan arhimandritul în pisania de la Polovragi[1].

Pare că nici un alt principe al Țării Românești sau al Moldovei nu a urmărit cu atâta tenacitate aplicarea consecventă a dreptului său la imagine, deținut în calitate de ctitor suprem al țării[2]. Matei Basarab, de pildă, al cărui chip ne-a fost transmis de un număr record de portrete, nu se afla zugrăvit în cel puțin două ctitorii pictate în vremea sa, Dobreni și Plătărești. Asistăm, prin urmare, la o autentică campanie publicitară dirijată de domn în propriul său profit, la o acțiune propagandistică îndelung meditată și pusă în aplicare cu metodă.

Deoarece Constantin Brâncoveanu știa că

> „iaste osăbire între laudă și între fericire: că se fericesc mulți împărați, crai, domni, boiari pentru norocul ce au în viața lor, după pofta și voia celor trupești lucruri, cum avuții multe să aibă, cum cinste, cum îndelungări de stăpâniri și altele ca acestea care sînt darurile norocului, care și alți păgîni și tirani le-au avut și s-au fericit de norocire ce au avut, iar nu s-au lăudat de niscariva fapte bune; că lauda iaste numai a faptelor celor bune ce face cineva în viiața lui, și pe urma lui rămâne acea bunătate de o laudă oamenii“[3].

Că Brâncoveanu a fost „fericit“, nu încape nici un dubiu, căci, adaugă în continuare Radu Popescu,

> „l-au dăruit norocul cu de tot felul de bine: sănătos, întreg, casă întreagă, fii și fete mulți, avuții multe, case, palaturi, sate,

---

[1] Victor BRĂTULESCU, „Mănăstirea Polovragi“, p. 6.

[2] Pentru dreptul ctitoricesc și relația acestuia cu dreptul bizantin, Valentin AL. GEORGESCU, *Bizanțul și instituțiile românești pînă la mijlocul secolului al XVIII-lea*, București, 1980, p. 174.

[3] POPESCU, *Istoriile*, p. 205.

vii, heleștie, domnie îndelungată și altele ca acestea, care nu i-au lipsit nimic de care ochii lui au poftit"[1].

Pentru a nu lăsa însă lucrurile în voia „norocului", pentru a demonstra că domnia sa nu este un dar al hazardului, așa cum se întâmplă în cazul „tiranilor", ci un rezultat al virtuților sale personale, Constantin vodă a dorit să fie și „lăudat" de contemporani și urmași, iar portretul, ca procedeu de propagandă vizuală, este tocmai unul din mijloacele cu ajutorul cărora principele și-a făurit imaginea sa de „mare ctitor" de țară și lăcașuri sfinte, de patron generos al Bisericii, de susținător liberal al artelor și culturii.

Inscripția ce se află deasupra chipului său de la Polovragi – și care este departe de a fi unica de acest fel – tălmăcește precis această intenție, creditându-l tocmai cu acele virtuți cu care el nădăjduia să rămână în memoria oamenilor: „bunul și înțeleptul și mult lăudatul"[2].

Portretele lui Constantin Brâncoveanu sunt chemate astfel, împreună cu legendele care le însoțesc, să joace rolul deținut, în condiții normale, de efigiile de pe monede, menite dintotdeauna să popularizeze chipul idealizat al suveranului și să-i exalte calitățile și virtuțile.

Portretul este, prin urmare, un instrument prin care ctitorul pune stăpânire pe timp. Ceea ce poate fi descris și ilustrat este, prin definiție, rațional, deci accesibil cunoașterii și util în practica politică. Un trecut ce poate fi populat cu portrete, de exemplu, este în mod necesar unul pe măsura omului, pus oarecum în slujba acestuia. Universul vizual al epocii de criză a fost, și din acest motiv, saturat de portrete.

Mai întâi, cele ale strămoșilor biblici, *Chipurile vechiului și Noului Testament* în redactarea prezumată a lui Antim Ivireanul[3];

---

[1] IBIDEM, *loc. cit.*

[2] Victor BRĂTULESCU, *op. cit.*, fig. 17.

[3] Gabriel ȘTREMPEL, „Un cronograf ilustrat atribuit mitropolitului Antim Ivireanul", *Romanoslavica* XIII, 1966, pp. 309-355.

apoi cele, în număr de o sută patruzeci și opt, ale împăraților romani și romano-germanici mai vechi sau mai noi, de la Cezar la Leopold I, realizate în 1687, după o tipăritură, de Ioan Mulaimis din Ianina[1], urmate, la rândul lor, de galeriile de voievozi de la Hurezi (1694), paraclisul Curții din Târgoviște (1698) ori Mitropolia din același oraș (1709) și, în sfârșit, la toate ctitoriile brâncovenești, cantacuzinești sau ale altor neamuri boierești, de amplele portrete de familie concepute pentru a da celor înfățișați de ele atât măsura forței, cât și sentimentul solidarității de clan.

În grupurile compacte de boieri Cantacuzini pictate de Pârvu Mutu la Filipeștii de Pădure (1692), Măgureni (1694), Lespezi (1694), Sinaia (1695-1696) sau Râmnicul Sărat (1697) nu persoanele sunt reprezentate, cu ceea ce au mai caracteristic, ci însăși familia. Nu atât profilul fizic ori psihologic al fiecărui dregător în parte a stat în atenția artistului, cât soliditatea și unitatea grupului. În fața măreției și chemării istorice a neamului, destinul individual trebuie să se încline.

Judecând după aceste imagini votive, Cantacuzinii munteni par să fi urmat sfaturile cuprinse în diata, poate apocrifă, a întemeietorului puterii lor, Constantin postelnicul:

> „Să trăiț cu pace între voi, nici de o parte să nu vă știe ce veț avea între voi, atăt la împărțelele noastre, căt și la alte treabe ce ați avea între voi, să nu ascultați poveșt între voi sau vrajbele muerilor voastre, numai că veț putea să vă iubiț unul pre altu și să vă aflaț cu pace, pentru că unde iaste dragosti, acolo iaste și Dumnezeu, iar unde iaste vrajba, acolo iaste și diavolul, ca să vaz alții și să să minuneaze și să cunoască că sănteț feciori de un părinte"[2].

---

[1] Biblioteca Academiei Române, ms.gr. 968, v. și Gabriel ȘTREMPEL, „Miniaturi și ornamente în manuscrise grecești al Bibliotecii Academiei R.S. România", *Buletinul Monumentelor Istorice*, 1971, nr. 3, p. 41.

[2] Documentul, datat în mod curios 1 septembrie 1667, se pretinde o copie după autograful grecesc al testamentului, Arh.St.Buc., Doc.ist., CCI/25.

Așa se face că, pe latura de nord a pronaosului de la Măgureni[1], coroana domnească nu stă pe capul lui Șerban vodă – înfățișat, alături de fiul său Gheorghe, pretendent în exil, pe peretele opus celui ocupat de efigia lui Brâncoveanu –, ci, purtată de un înger, plutește oarecum indecis deasupra creștetului acestuia, ca și cum pictorul ar vrea să spună că oricăruia din ceilalți frați Cantacuzini ce se înșiruie în urma principelui defunct îngerul i-ar putea așeza pe frunte diadema.

Domnia nu mai este o harismă, ci o funcție pe care cea mai puternică familie boierească a vremii – *Cantacuzena domus*, cum o numea cu orgoliu, în 1689, Constantin stolnicul[2] – o încredințează vremelnic și oarecum în indiviziune, unuia dintre membrii săi. O asemenea afirmație, ce poate fi citită și ca o formulare la condițional a legitimității domniei lui Brâncoveanu, este încă și mai evidentă la Filipeștii de Pădure[3], unde, la patru ani de la urcarea pe tron a lui Constantin vodă, singurul voievod portretizat, împreună cu Doamna Maria și fiul Gheorghe, este Șerban Cantacuzino. Aceeași „sedițiune iconografică" ne întâmpină și la biserica mănăstirii Sinaia[4], din decorul căreia lipsește din nou portretul principelui domnitor, dar unde, în schimb, efigia aceluiași Șerban vodă stă față în față cu cele ale lui Neagoe Basarab, Radu Șerban și Constantin Șerban.

În acest fel, prin intermediul imaginilor, Cantacuzinii se afirmau drept singurii continuatori veritabili ai Craioveștilor-Basarabi, refuzându-i lui Constantin Brâncoveanu chiar și acest ultim refugiu de legitimitate istorică și reducându-l la condiția de vlăstar al unei ramuri laterale a clanului Cantacuzino. Într-adevăr, la Măgureni, bunicul patern al lui Constantin vodă, marele vornic Preda Brâncoveanu apare împreună cu fiul său

---

[1] Teodora VOINESCU, „Zugravul Pîrvu Mutu și școala sa", *Studii și Cercetări de Istoria Artei* II/3-4, 1955, reproducere la p. 143.

[2] Andrei VERESS, *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei și Țării Românești*, XI, București, 1939, nr. 216, p. 338.

[3] Teodora VOINESCU, *op. cit.*, reproducere la p. 147.

[4] Constantin BUȘE, *Mănăstirea Sinaia*, București, 1967, p. 20.

Papa în ultimul rând al tabloului votiv, sub legende „Preda Cantacuzino vel vornic“[1]. Pentru prima oară în cultura politică românească trecutul este convocat, într-o manieră atât de explicită, în sprijinul afirmării unei legitimități monarhice.

Răspunsul la o asemenea provocare fără precedent este dat de Brâncoveanu chiar pe terenul ales de Cantacuzini, cel al imaginilor. Legitimitatea lui Constantin vodă, ca rudă a lui Matei Basarab – sistematic omis din galeriile de portrete ale ctitoriilor cantacuzine – este proclamată de frescele din narthexul bisericii mari de la Hurezi. Procedeul utilizat de această polemică prin imagini a fost pe cât de simplu, pe atât de neobișnuit: două personaje sunt înfățișate de două ori, ceea ce marchează o ieșire radicală din albia tradiției bizantine, pentru care portretul, menit să anunțe prezența în eternitate a celui reprezentat, trebuia să rămână, în principiu, unic: așa de pildă, sevastocratorul Isaac Comnenul refuzase să se lase portretizat a doua oară în biserica în care își amenajase mormântul pentru că avea deja un portret pictat în ctitoria sa de la Chora[2].

Prima dublă efigie aparține mamei principelui, inclusă mai întâi printre surorile ei, în șirul Cantacuzinilor[3], apoi reprezentată lângă soțul ei, Papa postelnicul, în grupul Brâncovenilor[4]. Brâncoveanu pune astfel stăpânire, din câteva trăsături de pensulă, pe izvorul de legitimitate cantacuzin. Oricât de favorabilă ar fi fost principelui, această modalitate de a controla trecutul, de a mobiliza genealogia în propriul său avantaj, prezenta totuși riscul de a confirma perspectiva cantacuzină asupra temeiurilor legitimității istorice a autorității domnești. A fost de aceea necesar ca și Brâncoveanu să fie portretizat de două ori: ca principe,

---

[1] Virgil DRĂGHICEANU, „Casa Cantacuzinilor din Măgureni“, *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice* XVII, 1924, p. 20.

[2] Tania VELMANS, *La peinture murale byzantine à la fin du Moyen Age*, Paris, 1977, p. 92, n. 292.

[3] Alexandru LAPEDATU, „Mănăstirea Hurezii – note istorice“, *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice* I, 1908, fig. 9.

[4] IBIDEM, fig. 5.

deținând plenitudinea puterii[1] și ca prunc, la poalele mamei sale Stanca[2]. Detaliul polemic care dezvăluie semnificația acestei duble reprezentări este coroana purtată de copilul Brâncoveanu. Asemeni lui Alexandru Iliaș odinioară, imaginea pare a declara, inspirându-se din *Înțelepciunea lui Solomon* (9, 7), că „preaputernicul Dumnezeu, care dă toate bunătățile... m-a ales pe mine din pântecele mamei mele și mi-a dăruit împărăția și voievodatul țării“[3]. Domnia nu poate aparține deci unei singure familii și nici măcar unei ordini dinastice naturale – micul Brâncoveanu este așezat lângă fratele său mai mare care nu poartă coroană –, ci este o harismă individuală, un dar personal acordat de Dumnezeu. Or, în această calitate, ea nu mai apare ca fiind legată cu necesitate de considerente istorice sau genealogice.

O asemenea declarație nu a putut fi făcută decât prin includerea timpului, chiar și sub forma rudimentară a reprezentării aceluiași personaj la două vârste diferite, în rețeta iconografiei post-bizantine, așa cum aceasta a fost folosită în spațiul românesc al epocii de criză.

În civilizația tradițională a Răsăritului creștin, portretul era o invitație la aducere aminte, dar nu la o amintire a trecutului, ci, paradoxal, la una a viitorului. Portretul votiv este, într-un fel, o rememorare a eternității. Un portret de tradiție bizantină se constituie în primul rând – datorită vecinătăților pe care le întreține, pe pereții unei biserici, cu personajele sfinte și sacre ale istoriei mântuirii – ca expresie a speranței în învierea trupului. Semnificația majoră a portretului ar putea fi definită drept una de ordin eschatologic[4], după cum explica un preot din Iași unui călător sosit, la jumătatea secolului al XVII-lea, dintr-o altă cultură religioasă decât cea de după Bizanț:

---

[1] IBIDEM, fig. 4.
[2] IBIDEM, fig. 5.
[3] *DRH*, *A*, XXI, pp. 62-63.
[4] Tania VELMANS, *op. cit.*, p. 96.

„aceste chipuri sînt ale Domnului Isus, ale Sf. Nicolae, ale lui Augustus [?] și ale Apostolilor... Împreună cu acestea sînt și chipurile ctitorilor acestei biserici, precum și cele ale altor binefăcători și fondatori. Când noi îi vedem [astfel zugrăviți] și trecem prin fața lor, ne descoperim și, șoptind o rugăciune, îi cinstim“[1].

Sensul portretului este prin urmare de ordin liturgic, vizând rugăciunea comemorativă, pomenirea rituală și ritualizată. Chiar și în 1821, pe una din cele trei colive monumentale expuse la prohodul lui Alexandru vodă Suțu se putea vedea efigia principelui defunct[2].

Opțiune pentru eternitate, portretul este, în același timp, semnul justificativ al unei vocații istorice. Iar justificarea supremă, esența dreptului la imagine, rezidă în actul de întemeiere. Cu macheta bisericii pe palme, ctitorul este îndreptățit să ia loc alături de sfinți. Formula iconografică cea mai uzitată în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea nu este cea de tip ofrandă (fondatorul se prezintă cu un chivot în fața lui Christos, a Fecioarei sau a unui sfânt), ci este copiată după schema corifeilor apostolilor: ctitorul susține o machetă împreună cu soția, cu o rudă (părinte, frate, fiu) sau un asociat la actul de întemeiere. A construi o biserică însemna să participi, în fond, la edificarea Bisericii, era un act de tip apostolic ale cărui merite se răsfrângeau asupra membrilor, vii și morți, ai familiei fondatorului. Pe de altă parte, destinul fiecărui individ nu are decât valoarea pe care i-o conferă împlinirea unei vocații specifice și prestabilite. Astfel, în imaginile votive, principii își poartă *regalia* (coroana, crucea etc.), boierii caftanele dregătoriei, episcopii cârja, călugării mătăniile, copiii câte o carte în mâini, iar meșteșugarii uneltele îndeletnicirii lor.

Reprezentările artiștilor aparțin, de altfel, unei specii iconografice noi, ce-și face apariția în pragul epocii crizei de conștiință. Prima dintre arte care și-a câștigat un statut autonom și o recu-

---

[1] Jurnalul lui Evlia Celebi, in *Călători străini*, VI, p. 481.

[2] Emil VÎRTOSU, *1821. Date și fapte noi*, București, 1932, p. 4.

noaștere socială unanimă a fost, în zorii Renașterii occidentale, arhitectura. Un proces oarecum analog de promovare nu va avea loc în civilizația românească decât spre sfârșitul secolului al XVII-lea. Cei dintâi artiști care acumulează, cu acest titlu, un capital de prestigiu sunt constructorii, cei care întrupează intenția ctitorului și îi transpun proiectul în materialitatea spațiului.

Astfel, în cea mai timpurie imagine de acest tip, cea din 1669 de la Băjești, cel portretizat – în pronaos, într-un loc lipsit de ostentație și la o scară mai mică decât cea a ctitorilor, dar, oricum, sub privirile tuturor – este Dragomir zidarul[1], în vreme ce zugravul Tudoran, deși își semnează lucrarea, nu-și consemnează chipul. La fel la Hurezi, în 1694, membrii numeroasei echipe de zugravi (Constantinos, Ioan, Andrei, Stan, Neagoe) nu se autoportretizează; în schimb, chipurile conducătorilor lucrărilor de edificare (Manea vătaful de zidari, Vucașin Caragea pietrarul și Istrate lemnarul) apar, în pridvorul bisericii mari, la lumina zilei s-ar putea spune, în urma ispravnicilor, etalându-și uneltele ca pe niște acte de identitate[2]. Ei arată în acest mod că tocmai prin profesia lor și-au dobândit dreptul la imagine. Pentru prima oară o activitate practică, alta decât negoțul, ajunge să impună atenției și recunoașterii publice o întreagă categorie socială.

În ceea ce privește primele autoportrete propriu-zise, ele îi aparțin lui Pârvu Mutu. Într-un interval scurt, 1692-1700, se poate observa maturizarea dorinței artistului de a-și clarifica față de sine și de a-și omologa social identitatea. Autoportretele sale au altă funcție decât cele de la Băjești și Hurezi: toate se găsesc în cușca scării clopotniței, fiind ascunse de privirile credincioșilor. Ele nu au deci un caracter public, fiind un fel de *Malerei für Maler*, o pictură pe care zugravul o realizează pentru sine și câțiva inițiați. Afirmarea demnității profesiei și a individualității artistului este temperată de faptul că autoportretele lui Pârvu nu sunt decât parte a unor portrete de grup. Zugravul, dacă nu-și declină și o altă

[1] Teodora VOINESCU, „Note asupra curții și bisericii din Băjești“, *Studii și Cercetări de Istoria Artei* IV/1-2, 1957, fig. 16.

[2] Vasile DRĂGUȚ, *Arta brâncovenească*, fig. 101.

identitate, cea religioasă de exemplu, nu este încă purtătorul unei valori sociale depline. Când aparține clerului, promovarea și mobilitatea sa socială este mai probabilă, fără a fi totuși garantată sau excepțională: Iosif ieromonahul, un zugrav din echipele de la Hurezi, va ajunge mai târziu conducător al tipografiei Râmnicului[1]. Altfel, puțini sunt artiștii ce depășesc condiția precară de locuitori ai stării a treia pentru a păși în rândurile elitei și a deveni, precum Pârvu Mutu, „boieri“[2].

Iconograful pare astfel să fie îndreptățit la reprezentare mai puțin cu titlu personal, ca model individual de reușită, cât ca membru al unui grup aflat în ascensiune pe fondul unei întregi rețele de complicități cu burghezia de sutană care dă consistență socială stării a treia. De aceea, solidaritatea cu toți cei care-i împărtășesc condiția trebuie formulată în imagini: chipul lui Pârvu se strecoară printre efigiile altor zugravi, uneori cu soțiile, printre ucenici, preoți, paracliseri, vătafi de zidari[3]. În portretele de la Filipeștii de Pădure (1692)[4] și Măgureni (1694), Pârvu Mutu ține în mâini o pensulă și o icoană: activitatea sa nu are decât valoarea pe care-o conține opera finită, iar importanța zugravului decurge din faptul că arta pe care o practică este una sacră. La Bordești însă, în 1700[5], icoana dispare, fiind înlocuită de un vas pentru culori. Pictorul își arată acum nu opera, ci uneltele: însemnătatea artistului nu mai este conferită de lucrul finit, de funcția religioasă a acestuia, ci rezidă în chiar actul creației, fără

[1] Alexandru DUȚU, *Umaniștii români și cultura europeană*, București, 1974, p. 89. Un popa Nicolae zugravul este recomandat în 1735 drept „ctitor cel vechiu“ al bisericii Udricani din București, *Inscripțiile medievale ale României, I. Orașul București*, coord. Alexandru Elian, București, 1965, nr. 486, p. 434.

[2] În 1701 mai 9, Pârvu Mutu cumpără o casă în București, semnând împreună cu zugravul Trifan ca „boiari“, Paul CERNOVODEANU, „Casa zugravului Pîrvu Mutu din București“, *Studii și Cercetări de Istoria Artei* VII/2, 1960, pp. 196-197.

[3] Teodora VOINESCU, „Zugravul Pîrvu Mutu și școala sa“, p. 144.

[4] EADEM, *Pîrvu Mutu Zugravu*, București, 1968, prima planșă nenumerotată.

[5] IBIDEM, ultima planșă nenumerotată.

ca rezultatul acestuia să mai fie luat neapărat în calcul. Este valorizat în acest mod gestul care produce și nu produsul ca atare.

De altfel, pe firul veacului al XVIII-lea, arta picturii începe să-și piardă ea însăși din caracterul sacru și inițiatic, încetează treptat să mai fie o îndeletnicire predilectă a mediilor religioase, dacă nu de-a dreptul monastice[1], pentru a deveni mai ales o profesie urbană, un meșteșug laic ca oricare altul[2]. Același fenomen are loc și în domeniul ilustrației manuscriselor: încă din epoca brâncovenească, caligrafii și miniaturiștii sunt, în marea lor majoritate, fie grămătici de profesie (Nicola de la Câmpulung, Vlad de la Râmnic), fie logofeți de cancelarie (Lefter, Isar, Mitrea). La capătul secolului, când acest proces de urbanizare și de secularizare profesională a picturii religioase, de transformare a ei într-o marfă preferată de mediile mic-burgheze, își consumase destinul și dădea semne de degenerare, domeniul este supus, prin circulara din 1781 a episcopului Filaret al Râmnicului, cenzurii ecleziastice, însărcinată să verifice atât „procopseala" meșteșugului, cât și conformitatea cu „pravila" a activității fiecărui zugrav în parte[3].

Cum s-a ajuns însă aici, ce a provocat această mutație despre care mărturisesc autoportretele lui Pârvu Mutu? Nu este încă vorba, firește, despre o largă „conștientizare" a misiunii sociale a artiștilor, căci lipsește explozia de autoportrete și portrete de meșteri care să o confirme, iar cele care sunt, rămân tot atât de ascunse privirilor ca și chipurile lui Pârvu. În 1706, la biserica Stelea din Târgoviște, autoportretul zugravului Radu – probabil

---

[1] Rare sunt mănăstirile care se mai remarcă, în secolul al XVIII-lea, prin „școlile" lor de pictură, o excepție fiind destul de modestul centru de iconari de la schitul Săteni-Dâmbovița, Dumitru NĂSTASE, in *Istoria Artelor Plastice în România*, II, p. 80.

[2] Vasile DRĂGUȚ, *Arta brâncovenească*, p. 28.

[3] Ștefan METEȘ, „Zugravii bisericilor române", *Anuarul Comisiunii Monumentelor Istorice pentru Transilvania*, 1926-1928, p. 73 și Nicolae STOICESCU, Liana DUMITRESCU, „Cum se zugrăveau bisericile în secolul al XVIII-lea și în prima jumătate a secolului al I -lea", *Mitropolia Olteniei* XIX/5-6, 1967, p. 420.

aceeași persoană cu ucenicul omonim ce apare, la Bordești, în urma lui Pârvu Mutu – este adăpostit în nișa ce străjuiește masa proscomidiei[1], fiind doar o traducere în limbaj figurativ a pisaniei cu numele zugravilor, care se generalizează după 1700 și al cărei loc, de fapt, îl ocupă. Am avea, prin urmare, de-a face cu un mod mai concret al pictorului de a se adresa celebrantului dator să-i pomenească numele la pregătirea fiecărei liturghii, cu un fel mai direct al artistului de a se recomanda memoriei prin asocierea numelui de un chip.

S-a întâmplat însă ca hermeneutica bizantină a actului de întemeiere, înfășurată în amplul ei drapaj de interpretări mistagogice, din care reprezentările artiștilor fuseseră excluse ca fiind iremediabil lipsite de orice vocație simbolică, să-și piardă autoritatea. Paradigma gestului ctitoricesc, așa cum declară sistematic arenga documentelor medievale, era cea hexameronică, modele intermediare fiind „împărații" și „domnii" din trecut. La sfârșitul secolului al XVII-lea, ctitorii nu se mai pot situa – decât, cel mult, la nivelul formulelor stereotipe de cancelarie – în această serie *verticală* de exemplarități, ei încercând să recupereze solidaritățile tradiționale, a căror prezență este explicit solicitată de simbolica locului consacrat, în registrul social *orizontal*.

Pierzându-și dexteritatea hermeneutică, ordonatorii programelor iconografice ale ctitoriilor epocii de criză se văd constrânși să convertească simbolul în alegorie. În trapeza Hurezilor (1706), de pildă, până și reprezentarea cea mai elementară a virtuților creștine nu mai recurge la schema constituită, cea a *Scării* Sfântului Ioan Sinaitul, ce descria o progresie ascensională și obiectivă a virtuților, etalând în schimb o înșiruire orizontală de virtuți personificate sub înfățișarea unor personaje purtând, unul lângă celălalt, însemne caracteristice[2]. Autoportretele lui Pârvu Mutu

---

[1] Cristian MOISESCU, Gh. I. CANTACUZINO, *Biserica Stelea*, București, 1968, fig. 14.

[2] Sursa literară probabilă a alegoriei este *Floarea Darurilor*, care consacră câte un capitol celor optsprezece virtuți pe care le socotește mai de seamă și care

nu sunt decât un aspect particular al fenomenului general de aplatizare a sistemului tradițional de referințe iconografice și mistagogice.

Întemeierea spațiului de cult nu se mai consumă în gesturile rituale ale unei singure persoane, ci reprezintă o concentrare de inițiative a cărei stratigrafie o suprapune uneori pe cea a societății. Atunci când, cu excepția unor așezăminte de primă mărime cum au fost Hurezii, însuși Brâncoveanu caută să distribuie sarcina edificării, întovărășindu-se cu boieri, clerici, negustori și meseriași, instituind ispravnici și epitropi pentru a împărți responsabilitățile, dar și cheltuielile, numai atunci și doar într-un astfel de context, artiștii pot intra la rândul lor în posesia unui soi de *jus imaginis* și își pot ocupa locul la care-i îndreptățește participarea lor hotărâtoare la acest efort constructiv.

Cu toate acestea, cronica oficială alcătuită de Radu Greceanu nu obosește să insiste la tot pasul asupra „zidirilor" pe care Constantin Brâncoveanu le „ridică" în exclusivitate și le „înfrumusețează" în permanență. De altfel, un topos frecvent al panegiricelor și prefețelor închinate acestui principe este cel care celebrează hărnicia sa ctitoricească „întocmai ca a lui Zorobabel"[1]. Uneori, entuziasmul encomiastic, generos răsplătit de altfel, merge până acolo încât o ctitorie brâncovenească, Sfântul Gheorghe Nou din București, este comparată, nici mai mult nici mai puțin, cu Sfânta Sofia din Constantinopol[2]. „Lauda", encomiul este pentru domn un refugiu compensatoriu dinaintea unei

---

a fost tradusă de un călugăr de la Hurezi, ieromonahul Filotei, fiind tipărită de Antim Ivireanul la Snagov în 1700, Pandele OLTEANU, „Opera «Floarea Darurilor» în versiunea românească Hurezu-Snagov (1700)", în *Valori bibliofile din patrimoniul cultural național. Cercetare și valorificare*, I, Rîmnicu Vîlcea, 1980, pp. 367-368.

[1] *E.g.* prefața mitropolitului Theodosie la *Mineiul* de la Buzău din 1698, *BRV*, I, p. 366, sau epigrama lui Ioan Comnen din *Mărturisirea credinței ortodoxe*, Snagov, 1699, IBIDEM, p. 381.

[2] Olga CICANCI, Paul CERNOVODEANU, „Contribution à la connaissance de la biographie et de l'oeuvre de Jean (Hierothée) Comnène (1668-1719)", *Balkan Studies* 12/1, 1971, p. 157.

realități ce nu este pe măsura „faptelor bune“ pe care Brâncoveanu le revendică și le capitalizează și, deopotrivă, o tehnică de disimulare pentru posteritate.

Într-adevăr, eforturile financiare proprii ale lui Brâncoveanu au fost probabil mai mici decât se crede în general și decât a dorit el însuși să lase impresia. Oricum mai reduse decât cele ale lui Mihai Cantacuzino, de exemplu, care acoperea considerabilele sale cheltuieli de întemeiere exclusiv din averea sa personală.

Astfel, în intervalul 1 septembrie 1709 – 20 martie 1714, este drept că într-o epocă de relativă încetinire a activității sale ctitoricești, Constantin Brâncoveanu investește, din veniturile sale private, pentru construcții, ansambluri de pictură, reparații și daruri destinate fundațiilor sale, următoarele sume: 1902,5 taleri pentru chiliile și incinta de la Sf. Ioan Grecesc; 237 taleri la capela Sf. Ștefan a palatului său din Țarigrad; 162 taleri pentru lucrări nenumite la Stelea și Dealu, unde însă Gheorghiță căpitan „au dat de la el mai mult“; 500 taleri din nou pentru Sf. Ștefan, dar în sumă intră și plata servitorilor palatului; 110 taleri pentru casele de la Țarigrad; 300 taleri costă moaștele Sfântului Ioan cel Nou de la Ianina destinate mănăstirii Sf. Ioan Grecesc; 225 taleri repararea, după un incendiu, a caselor din Târgoviște ale fiului său Constantin, dar o parte din cheltuieli a fost acoperită din „cămara“ domnească; încă 767 taleri pentru Sf. Ioan Grecesc; 50 taleri îl costă niște sfeșnice pentru Mitropolie și o pereche de ripide comandate la Sibiu (pare să fie însă doar un rest de plată din suma cuvenită); 100 taleri pictura pridvorului de la Sf. Gheorghe Nou; 200 taleri ajutor pentru nemeșii din Făgăraș care-și construiesc biserică[1]. În total deci, în patru ani și jumătate, 4 553,5 taleri din caseta personală a principelui, sumă cu totul neînsemnată dacă avem în vedere că un inel cu diamant mare și o pereche de cercei cu diamante îl costau, în același răstimp, 5 000 taleri[2].

---

[1] BRÂNCOVEANU, *Însemnări de taină*, pp. 18, 19, 22, 27, 29.
[2] IBIDEM, p. 21.

După toate aparențele, numeroasele șantiere ale „marelui ctitor" Constantin Brâncoveanu erau finanțate mai ales din banii publici, din vistieria țării. Veniturile personale erau, în principal, rezervate fie investițiilor somptuare și funciare, fie depozitelor bancare. Să mai adăugăm, ca un indiciu destul de anecdotic despre felul în care domnul înțelegea să profite până în cele mai mărunte detalii de anumite venituri ale moșiilor cu care-și înzestrase fundațiile sale pioase, scrisoarea sa din 20 februarie 1707 către arhimandritul Ioan de la Hurezi:

> „De ne-ai fi trimisu lit. 2, 3 de cașu de bivoliță proasupete și sfinția ta și Bistriceanul aru fi făcut bine. Ci iaste rău că le mâncați totu voi cu țiganii. Însă de n-ați știut estimpu, ne veți trimite, de va fi sănătate, la anului"[1].

Iată de ce a fost necesar ca Brâncoveanu să-și pregătească cu grijă, prin vasta literatură panegirică pe care a subvenționat-o și prin portretele pe care le-a instalat în cele mai multe biserici din vremea sa, un fel de oglindă ideală în care istoria și istoricii urmau să-i privească personalitatea, faptele și operele. Viitorul a fost principala investiție a principelui.

Dacă Constantin Brâncoveanu pare preocupat de cariera imaginii sale, de forma și paternitatea lucrurilor pe care a fost ispitit să le acumuleze, știind că ele vor rămâne „pe urma lui" și că va fi judecat pe temeiul lor, în schimb, universul vizual al epocii de criză privește mai mult spre trecut, spre tradiția pe care o modifică parțial, față de care își ia o respectuoasă și nemărturisită distanță, dar de care nu îndrăznește să se despartă, de care nu se poate separa, fiindcă nu reușește să vadă ce s-ar cuveni să-i pună în loc. De aceea, ne vine mai ușor să definim acest patrimoniu de forme și imagini prin *ceea ce nu mai este* raportat la tradiția post-bizantină, decât prin *ceea ce este* în perspectiva modernității. Cu alte cuvinte, dintr-un repertoriu formal prestabilit și fix, ce nu suportă decât un număr restrâns de variante și

---

[1] Nicolae IORGA, *Hîrtii din arhiva mănăstirii Hurezilor*, p. XVI.

care se bucură de o nedisputată autoritate socială, se poate construi un discurs relativ diferit de toate enunțurile precedente, se poate obține, într-un climat de derută a conștiințelor, o formațiune discursivă de o factură oarecum nouă, marcată pe alocuri de exigențele actualității și aptă de a fi folosită, așa cum s-a petrecut în cazul portretelor, ca instrument polemic.

Bănuind că epoca sa este condamnată să încheie un ev și să epuizeze o anumită experiență istorică, Constantin Brâncoveanu a realizat că timpul nu poate fi ținut sub control decât printr-o încercare rațională de amenajare a posterității, a memoriei colective, de situare pe versantul cel mai favorabil al procesului istoric căruia i-a fost contemporan. Tentativa sa de a transforma sfârșitul în premisă a viitorului, eforturile sale de a lăsa impresia că a stăpânit criza pe care a fost obligat să o îndure nu au trecut neobservate de urmași.

În 1779, pentru Chezarie al Râmnicului pare să fie o opinie general acceptată aceea potrivit căreia Țara Românească „de la o vreme în multe reformi s-au schimbat, și de la Constantin vodă Basaraba Brăncoveanul cu totul s-au prefăcut precum iaste de toți știut“[1].

Iaste omul făcut îndoit

De fapt, ce s-a schimbat cu adevărat? Lucrurile par să fi rămas aceleași. Au fost însă privite cu alți ochi. Inventarul de bază al civilizației românești nu s-a modificat radical în secolul al XVIII-lea, dar el a fost revizitat de la o distanță critică. Așa cum presupunea Dimitrie Cantemir, evidențele, „arătările de față“ au devenit, dintr-o dată, mai „tari“ și mai provocatoare decât „chitelele“, decât imaginile mentale ale unei identități moștenite. Înțelepciunea teologico-politică ce se revendica de la tradiția

---

[1] Din prefața la *Mineiul pe ianuarie*, transcrisă de Alexandru DUȚU, *Coordonate ale culturii românești în secolul XVIII*, p. 184.

bizantină a cedat în fața experienței realității, nu a mai putut ține pasul cu „ispita lucrului".

O bună situare în timp, tradusă printr-o voință clară de a-și asuma și consemna trecerea prin istorie, a fost, probabil, ambiția cea mai mare a elitei din epoca de criză a conștiințelor. Țesătura de certitudini a lumii a fost recuperată mai întâi prin scrisul istoric, descifrată apoi prin practica extensivă a lecturii și, în sfârșit, pusă la încercare pe teritoriul imaginilor. Toate aceste procedee defensive de ordonare a lucrurilor erau convocate pentru a impune iraționalului respectul distanței și al nemișcării. Dacă ispita lucrurilor pare copleșitoare și irepresibilă, dezordinea și ostilitatea lor se arată tot atât de evidente.

Cum se poate ieși din acest paradox? Actul de întemeiere ar fi o posibilă soluție, un punct de sprijin și un refugiu într-o vreme nestatornică, un gest menit să dea soliditate și consistență experienței istorice: Brâncoveanu „având ceva răsuflu și cunoscând puțină liniște dăspre Poartă" merge să vadă, pentru prima oară, mănăstirea pe care o zidise la Râmnicul Sărat[1]. Într-adevăr, la cumpăna secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, spațiul consacrat pare a fi, dincolo de orizontul credinței și de funcția sa religioasă, un tărâm privilegiat a cărui edificare se dovedește în stare să armonizeze dimensiunea cosmică a proiectului constructiv, de tradiție bizantină, cu o erudită descindere în trecut, în scopul de a pune stăpânire pe acesta și de a-l transporta, împreună cu valorile sale sigure, în contemporaneitate.

Ctitorul este, în fond, un autor, o persoană ce aduce pe lume un spațiu organizat, ce transformă timpul într-un obiect ce poate fi clasificat, măsurat, comparat, imitat și admirat. Intenția creatoare și opera care este rezultatul ei aparțin deopotrivă fondatorului, preocupat să lase, precum Brâncoveanu, „izvod și măsură" pentru edificiul al cărui autor de drept este[2]. Numai execuția,

---

[1] GRECEANU, *Istoria*, p. 228.

[2] IBIDEM, p. 229. La 18 martie 1689, Alecsea Rusul se angaja să construiască o biserică de lemn la Stâlpu „precum mi-au dat izvod" spătarul Mihai Cantacuzino, Nicolae STOICESCU, Liana DUMITRESCU, „Cum se

adică *mâna*, rămâne pe seama constructorului și a pictorilor. Din acest motiv, până târziu în veacul al XVIII-lea, semnăturile meșterilor sunt precedate, de regulă, de cuvintele „prin mâna lui..." sau „mâna lui..."[1]. Îndemânarea artistului este doar un vehicul cu ajutorul căruia se întrupează în materia sensibilă imaginile ce locuiesc deja în lumea inteligibilă.

Numai că, în ciuda modestiei sale, acest mod de a semna putea constitui, la limită, o amenințare implicită la adresa poziției eminente a fondatorului. Căci, în cultura medievală, mâna – *ruka gospodi*, așa cum scrie în dreptul portretului lui Antonie vodă de la Băjești[2] – este izvorul a tot ceea ce ființează, al oricărei autorități constituite, este însăși sursa creativității umane. De aceea, pentru a investi cu o semnificație cosmică așezământul întemeiat de el, pentru a-l transforma într-o replică la scară redusă a ierarhiei universale dintre cer și pământ, ctitorul trebuie să refacă și la nivelul gesturilor *Fiat*-ul originar. Conducându-se după indicațiile lui Simeon al Thessalonicului din *De divino templo*[3], fondatorul depășește în mod simbolic manualitatea artizanului, începând și, eventual, încheind întreaga zidire cu propria sa mână și condamnând-o astfel pe cea a artistului să rămână un simplu vehicul al voinței sale. Referindu-se la ctitoria sa cea mai importantă, Șerban Cantacuzino exprimă încă, în mod conștient, această concepție tradițională despre întemeiere ca act *personal* al ctitorului:

> „cugitat-am den toată inima noastră ca să rădicăm și să facem o dumnezeiască casă ce să zice Besearică. Și așa, cu tot

construiau bisericile în Țara Românească și Moldova în secolul al XVII-lea – prima jumătate a secolului al XIX-lea", *Studii și Cercetări de Istoria Artei* 15/1, 1968, doc. I, p. 84.

[1] *E.g. cheir Konstantinou*, 1698, pe lama sabiei Sf. Nestor, în pronaosul paraclisului Curții din Târgoviște, Radu GIOGLOVAN, Mihai OPROIU, *Inscripții și însemnări din județul Dîmbovița*, I, Târgoviște, 1975, p. 42.

[2] Cornelia PILLAT, *Pictura murală în epoca lui Matei Basarab*, București, 1980, fig. 45.

[3] *PG*, 155, c. 307.

adinsul apucate-am den tot sufletul și cugetul nostru și de în tot câștigul nostru cât ne-au dat Dumnezeu de am început o sfîntă mănăstire pre pământul nostru de la satul Cotrăcianii... la carea mănăstire *noi singuri am înfipt sapa la pămînt și cu mâna noastră jos în temelie cărămizi am pus pre chipul sfintei și dumnezeieștii cruci.* Și de acolo înălțându-se cu tot trupul ei până la săvârșit, *în vîrful ei au înfipt cinstitele și dumnezeieștile cruci.* Și den läuntru și den afară cu toată frumusețea îmbrăcatu-se-au"[1].

Voința întemeietoare înglobează, prin îndeplinirea unor gesturi rituale, întregul timp de construire și de decorare a unei biserici.

Numai că sensul tradiției, cel puțin în această privință, se pierde într-o generație, iar simbolismul se preface în ritualism. Chiar și în cazul Brâncovenilor – mănăstire atât de legată de tradiția sa de familie și pe care o gândește, în noua sa făptură, ca necropolă a părinților săi – Constantin Brâncoveanu se mulțumește să-i delege, în 1699, pe fiii săi Constantin și Ștefan „ca să fie la începerea zidului, să puie cărămida cea dintâi, după obicei"[2], să se achite deci, în numele principelui fondator, de ceea ce nu mai este decât o obligație prevăzută de cărțile de cult și recomandată de datinile țării.

Cu toate acestea, actul de întemeiere nu este, în epoca de criză, numai o cale de imobilizare a timpului și un factor de ordonare rațională a timpului. El devine, după ce și-a pierdut caracterul său personal și nemijlocit, și un instrument de solidarizare socială. Asocierea unor numeroși ctitori, proveniți din medii destul de diverse, în vederea ridicării unui lăcaș de cult, întruchipează năzuința de a țese, printr-un efort comun și oarecum în oglindă, o rețea de solidarități, evident absentă în planul existenței

---

[1] *Catastihul* mănăstirii Cotroceni din 1680, Biblioteca Academiei Române, ms.rom. 5392, f. 35 (sublinierile îmi aparțin). Cf. transcrierea lui George POTRA, „Averea lui Șerban Cantacuzino și întemeierea mănăstirii Cotroceni", *Revista Istorică Română* IV, 1934, p. 305.

[2] GRECEANU, *Istoria*, p. 128.

practice, dar la care tradiția comunitară și creștină nu înceta să se raporteze:

„pre părinții noștri îi ocărâm și-i batem, pre bătrâni îi necinstim; pre domni și pre boieri îi blestemăm; pre arhierei nu-i ținem într-o nimica, pre călugări îi clevetim, pre preoți îi ocărâm, besericile le ținem ca niște grajduri... sărbătorile și praznicile nu le ținem“[1].

Într-un astfel de regim al comportamentelor și atitudinilor colective, ctitoria va fi o replică dată forțelor considerate responsabile de descompunerea ierarhiilor morale ce ar caracteriza în chip ideal o comunitate de factură organică, întemeiată pe etica creștină.

Exemplar în această privință este cazul marii ctitorii bucureștene de la Sf. Gheorghe Nou, așezământ ce pare să fi concentrat cel mai mare număr de strădanii și inițiative ctitoricești. Conform pisaniei[2], construcția incintei a început în vremea lui Antonie vodă din Popești, cu cheltuiala marelui dragoman Panaioti Nikusios și cu sprijinul lui Șerban Cantacuzino, pe atunci mare spătar; în 1698, șantierul a fost reluat de Constantin Brâncoveanu, Dosithei al Ierusalimului, negustorul Apostol Lazarou[3] și, în calitate de ispravnic, Iordache Văcărescu vel agă, „ajutând la această mare cheltuială ce s-au făcut și boierimea și alte mănăstiri ale țării și neguțătorii, cine cu ce au putut și s-au îndurat“.

Tot Sf. Gheorghe Nou ilustrează o altă trăsătură caracteristică a ctitoriei românești de la sfârșitul veacului al XVII-lea, ce va face o lungă carieră în secolul al XVIII-lea, căci „Sfeti Gheorghe... fiind mică și întunecoasă și *nefiind după potriva hanului care împrejurul ei era*... acea biserică stricând-o au ridicat o mare și

---

[1] ANTIM, *Opere*, p. 26.

[2] *Inscripțiile medievale ale României*, I, nr. 382, p. 379.

[3] Acesta ctitorește, în 1700, împreună cu Șerban vel paharnic Cantacuzino și Iorgu staroste, biserica Șelari din București, IBIDEM, nr. 477, p. 431.

frumoasă și minunată mănăstire“[1]. Altfel spus, biserica însoțește uneori efortul constructiv într-un timp secund, nu asupra ei îndreptându-se mai întâi privirea ctitorului, aplecată mai ales asupra incintei, ce capătă acum, de regulă, o destinație eficientă.

Templul părăsește transparența înălțimilor – unde fuseseră plantate, în București, mănăstirile Sfânta Treime sau Sfinții Împărați – și tainica singurătate a pădurilor – aleasă de mănăstirea de la Cotroceni –, pentru a se instala în plin oraș, pe traseele schimbului de mărfuri (Sf. Gheorghe Nou, Sf. Ioan Grecesc, Stavropoleos) ori pe marginea marilor drumuri publice (Văcărești). Incinta monastică, ce ocrotise până atunci locul consacrat, se preschimbă adesea în han sau reședință domnească (Hurezi, Brâncoveni), trecerea de la secular la sacru își pierde caracterul solemn și inițiatic. Moștenind soarta Snagovului și anticipând-o pe cea a Văcăreștilor, Mărginenilor sau Mislei, unele mănăstiri sunt folosite, ocazional, drept locuri de detenție și de execuție: la Mihai vodă, de exemplu, este închis și omorât din porunca lui Brâncoveanu slugerul Cioran[2].

Dacă, în tradiția bizantină, un așezământ de binefacere era, în principiu, subordonat funcției devoționale a unei ctitorii, epoca de criză investește instituțiile de caritate cu autoritatea unui imperativ social, a unei datorii morale. La început, justificarea spirituală a efortului întemeietor îndreptat în acest sens era încă mimată, înălțarea unei fundații seculare și integrarea acesteia într-un complex monastic continua să se legitimeze printr-o referință supranaturală: Sf. Ioan Grecesc este refăcut de Brâncoveanu în 1703 „den ciudele ce într-acest sfânt lăcaș să făcea, izbăvind pre mulți den grele boale“[3]. Curând, frica de suferință, ,,jalea tânguioasă“ cu care este întâmpinată „cumplita moarte“[4], deschid, într-o vreme în care îndoielile cunoașterii și

---

[1] GRECEANU, *Istoria*, p. 152 (sublinierea îmi aparține).

[2] POPESCU, *Istoriile*, p. 191.

[3] *Inscripțiile medievale ale României*, I, nr. 453, pp. 416-417.

[4] Piatră de mormânt din 1729 a „tinerelului“ Constantin, fiul spătarului Radu Cantacuzino, de la Cotroceni, IBIDEM, nr. 88, p. 238.

jocul antagonic de valori morale determinau o reevaluare a concretului existenței umane, tema, de o obsedantă recurență de-a lungul celui de-al XVIII-lea veac, a tămăduirii trupului.

Din acest moment, regula întâietății funcționale a sufletului asupra trupului, ce se bucură de o autoritate tradițională în toate societățile ce se consideră creștine, va avea din ce în ce mai puțin curs în sfera vieții practice. În vârtejul crizei conștiințelor, elita își va asuma, fără disimulare și la adăpost de ierarhizări, condiția fundamentală a lui *homo duplex*: „iaste omul făcut de Dumnezeu îndoit, de suflet cuvântătoriu și de trup simțitoriu“[1]. Însuși Christos, până atunci suveran îmblânzitor al tuturor maladiilor spirituale și corporale, își vede transferată competența asupra sănătății trupurilor către persoane cu o specializare propriu-zis medicală. Într-o ilustrație de la începutul secolului al XVIII-lea ce decorează manuscrisul textelor fondaționale ale mănăstirii Colțea, Mântuitorul, izolat și oarecum stingher în centrul imaginii, este reprezentat ca un patron abstract al vieții unei odăi de spital și nu se mai implică direct în tămăduirea bolnavilor, aceștia fiind eficient tratați, la dreapta și la stânga sa, de medici și îngrijitori[2].

De altfel, situația mănăstirii Colțea este simptomatică pentru orizonturile noi sub care se orânduiesc acum ctitoriile românești. Deconstrucția modelului ctitoricesc tradițional și inflația semnificațiilor actului de întemeiere par să atingă aici cote maxime.

Prin instituirea, la 23 mai 1706, a unei „frății“[3], Mihai Cantacuzino își distribuie principalul privilegiu ctitoricesc, acela de a fi pomenit „în veci“ după moarte, oricui este gata să plătească o cotizație anuală modică. Caracterul personal și nemijlocit al gestului fondator este părăsit în mod deliberat de boierul din Mărgineni în favoarea unei indiviziuni fraterne, a unei solidarități

---

[1] ANTIM, *Opere*, p. 47.

[2] Aurora ILIEȘ, *Biserica mănăstirii Colțea*, București, 1969, fig. 38.

[3] *Kôdix tou adelphatou*, Biblioteca Academiei Române, ms.gr. 11; transcrierea și traducerea prefeței la Constantin LITZICA, *Catalogul manuscriptelor grecești*, București, 1909, pp. 21-23.

ctitoricești capabilă să-i integreze pe toți cei care nu aveau mijloacele de a-și zidi propria biserică. Dar solidaritatea se manifestă și pe alt plan, prin asocierea unor instituții de caritate – spitalul din incinta mănăstirii[1], a cărui icoană de hram este atribuită lui Pârvu Mutu[2] și casele pentru ciumați din afara orașului – precum și prin inaugurarea, înainte de 1708, a unei școli, gratuite și publice, de slovenie și de muzichie, „unde cei ce poftesc a nu-și pierde în zadar vremea tinereților, în dar vistierul învățăturii să poată să câștige“[3]. Ctitoria nu mai este pentru autorul ei un mediu de relație cu „cele de gând“, ci o experiență a timpului, o acceptare a presiunilor istoriei, un prilej de a răscumpăra înălțimea poziției sale în ierarhia socială prin slujirea semenilor mai puțin avantajați și, mai ales, singurul mod legitim, din perspectiva tradiției bizantine, de a-și cheltui averea[4].

Dezarticularea vieții practice din sistemul de valori propus de tradiția creștină va face, de acum înainte, imposibilă tranziția directă de la spațiul în care evoluează „trupurile simțitoare“ la cel sacru, „de suflet cuvântătoriu“, al bisericii. Devine necesară, în această clipă, amenajarea unui interval, a unui timp al trecerii:

---

[1] Pentru relația dintre spitalul de la Colțea și cel întreținut de Frăția grecească din Veneția (care a fost ea însăși, într-o oarecare măsură, modelul care l-a inspirat pe Mihai Cantacuzino în organizarea „frăției“ de la Colțea) la San Giovanni e Paolo, Nicolae IORGA, *La continuation des hôpitaux byzantins par les hôpitaux roumains*, Communication au IX^{e} Congrès d'histoire de la médcine, București, 1932, p. VII.

[2] Petre Ș. NĂSTUREL, Nicolae VĂTĂMANU, „Icoana de hram a paraclisului de la spitalul Colțea“, *Biserica Ortodoxă Română* LXXXVI/1-2, 1968, pp. 186-187.

[3] Aurora ILIEȘ, *op. cit.*, p. 11. Mihai Cantacuzino urma astfel exemplul nepotului său Constantin Brâncoveanu care asociase și el, desăvârșind ceea ce începuse Șerban vodă Cantacuzino, o școală – destinată unei cariere celebre – unui așezământ monastic: „făcuta-au și pă stăi Sava mănăstire și case de școală ici în București“, POPESCU, *Istoriile*, p. 206 (aparat critic).

[4] Sub incidența aceleiași semnificații, domnița Bălașa Brâncoveanu zidește biserica Înălțării din București ce, cu totul prefăcută, îi va purta peste un veac numele, alăturând și o casă pentru adăpostirea străinilor săraci (*xenodohion*), *Inscripțiile medievale ale României*, I, nr. 129, p. 255.

pridvorul, ca vehicul între două moduri disjuncte ale existenței, aparține structural lăcașului de cult, dar, prin deschiderile sale din ce în ce mai largi, o dată cu înlocuirea stâlpilor masivi de zidărie ai secolului al XVII-lea cu grațioasele coloane de piatră ale veacului al XVIII-lea, pare o extindere a spațiului profan, o restrângere a locului consacrat. Când însăși metoda apofatică a teologiei încetează a mai fi modelul tuturor proceselor de cunoaștere, începând să se justifice față de celelalte activități ale spiritului prin utilizarea aceluiași *organon*, rațiunea, în momentul în care teologilor nu le mai este de ajuns înțelepciunea contemplativă și li se cere să fie „înarmați nu numai... cu dovezi ale sfintei și divin inspiratei Scripturi, ba chiar și cu raționamente logice și de neînvins“[1], atunci și distanța dintre tărâmul spiritual și cel temporal se poate dovedi măsurabilă în practică cu ajutorul ordonanței ritmice a coloanelor.

În chip semnificativ, cele mai multe dintre imaginile inventate în epoca brâncovenească își fac apariția tocmai în spațiul de tranziție al exonarthexului, unde sunt tratate cu mai multă imaginație și temele iconografiei constituite. Ca pentru a seculariza și mai temeinic acest spațiu, pe bolți și pe arcade se desfășoară, în special în reprezentările Psalmilor 149 și 150, compoziții cu personaje înveșmântate după moda secolului al XVIII-lea[2].

Invazia lumii sensibile prin intercolumniile, deschise concesiv, ale pridvorului este de natură să pună sub semnul îndoielii continuitatea neîntreruptă dintre spațiul altarului și cel al naosului. Prezența Cuvântului în jertfa euharistică va fi, de aceea, pe de-a-ntregul acoperită de ecranul ermetic al iconostasului, ce dezvoltă, la sfârșitul veacului al XVII-lea, o amplitudine fără precedent[3]. Făgăduința se substituie parcă, din nou, certitudinii, iar

---

[1] ANTIM, *Opere*, p. 400.

[2] V. reprezentările de la Filipeștii de Pădure, reproduse fără numerotare de Teodora VOINESCU, *Pîrvu Mutu Zugravu*, București, 1968. Pentru imaginile similare din bisericile bucureștene Colțea, cu Sfinți, Negustori, ori Stavropoleos, Corina NICOLESCU, „Biserica Scaune“, *Analecta* III, 1946, p. 59.

[3] Florentina DUMITRESCU, „Observații asupra stilului brâncovenesc. Decorația iconostasului“, *Studii și Cercetări de Istoria Artei* 15/1, 1968, pp. 25-40.

privirea în oglinda icoanelor face uitată vederea „față către față". În economia catapetesmei, transformată dintr-un auxiliar liturgic într-o scenografie monumentală a diferenței, imaginea *Pantocratorului*, implicând o răspundere nemijlocită a privitorului în raport cu cel căruia „i se închină toată făptura și i se pleacă tot genunchiul"[1], este înlocuită, în marea majoritate a cazurilor, de tema *Deisis*[2], ce include principiul intercesiunii și presupune o divizare ierarhică a exemplarității. Tronul de ambianță decorativă contemporană pe care zugravii instalează acum personajele sacre[3] traduce, la rândul său, o aspirație de convertire în logic a misterului, alăturând într-un timp comun puterea divină cu cea lumească.

Însăși vederea, ca organ al cunoașterii sensibile, va fi înțeleasă, în spiritul tratatului *Peri psichês* a lui Theofil Corydaleu, cu o largă circulație în țările române pe tot parcursul secolului al XVIII-lea, drept o facultate a sufletului capabilă să modeleze rațional lumina[4]. Vizual și rațional vor fi, de aceea, cele două laturi, inseparabile, ale oricărui demers cognitiv.

Numai ceea ce se manifestă ca ordine poate cădea sub simțul văzului, poate fi validat și analizat de privire. Așa se face că, deja în viziunea lui Nicolae Milescu[5] și, după el, pentru traducătorii și editorii *Bibliei* de la București din 1688[6], înaintea primului *Fiat* divin și deci în absența luminii, pământul era, în chip necesar, „nevăzut și netocmit"[7]. Obscuritatea este sinonimă cu absența

---

[1] ANTIM, *Opere*, p. 31.

[2] *E.g.* Dumitru NĂSTASE, „Icoanele", in *Studii asupra tezaurului restituit de U.R.S.S.*, București, 1958, fig. 4-6.

[3] IBIDEM, fig. 4-7, 9-10.

[4] Cleoboulos TSOURKAS, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. Vie et oeuvre de Théophyle Corydalée*, Thessalonique, 1967, pp. 162-163, 323-325.

[5] Biblioteca Academiei Române, Filiala Cluj, ms. 45, f. 2r.

[6] *Facerea* 1, 2, p. 1; cf. Virgil CÂNDEA, *Rațiunea dominantă*, Cluj, 1979, p. 141.

[7] Cf. *aoratos kai akataskeuastos* al *Septuagintei*, Frankfurt, 1597, *Genesis* A, 2, p. 1 și versiunea modernă românească Radu-Galaction: „netocmit și gol" (cf. „Wüst und leer" din traducerea lui Luther).

unui principiu ordonator. Privirea și măsura se supun, deopotrivă, acelorași exigențe intelectuale, își au originea în actul primordial de întemeiere a lumii.

Într-adevăr, construcțiile epocii de criză sunt concepute și dispuse în spațiu după criterii logice[1], zugravii compartimentează riguros suprafețele murale[2] pentru a oferi discursul figurativ unei lecturi cât mai raționale, iar ctitorii par să împărtășească convingerea că lumea sensibilă manifestă o ordine conceptuală pe care privirea este datoare să o descopere și prin a cărei înțelegere omul, prins într-un joc de oglinzi și atingeri, poate afla măsura ideală a propriei sale existențe.

Căci scopul ultim al actului de întemeiere, la nivelul său aulic și aristocratic, este organizarea „desfătată“ a vieții. Din această perspectivă, mai mult chiar decât biserica, programul reprezentativ pare să fi fost, în ochii elitei veacului al XVIII-lea, palatul, care instaurează, în complexul artelor decorative și al arhitecturii, un fel de hegemonie stilistică[3]. Una dintre dovezile cele mai copleșitoare ale acestei răsturnări a raporturilor de forță ce prezidau universul figurativ post-bizantin îl reprezintă biserica ridicată de spătarul Mihai Cantacuzino lângă București, la Fundenii Doamnei, ale cărei fațade împodobite cu stucaturi colorate erau o replică a decorului interior, de sorginte oriental-constantinopolitană, al palatelor brâncovenești[4].

„Simțitoarea lume“ era însuși arhetipul reședinței princiare sau boierești, instalată, anume, numai în locuri cu „frumoasă pri-

---

[1] *E.g.* Emil LĂZĂRESCU, in *Istoria artelor plastice în România*, II, p. 47 despre claritatea ordonanței corpurilor mănăstirii Colțea; Vasile DRĂGUȚ, *Arta brâncovenească*, pp. 13-14, despre concepția unitară și simetrică ce a comandat edificarea ansamblului de la Hurezi; Grigore IONESCU, *Istoria arhitecturii în România*, II, București, 1965, p. 132, despre modul riguros simetric în raport cu o axă de compoziție în care se desfășoară în spațiu corpurile incintei mănăstirii Tuturor Sfinților din București.

[2] Teodora VOINESCU, „Școala de pictură de la Hurezi“, p. 586.

[3] Cf. V. DRĂGUȚ, *op. cit.*, p. 9.

[4] Corina POPA, Dumitru NĂSTASE, *Biserica Fundenii Doamnei*, pp. 23-30.

vealā“[1], ocupând, aproape întotdeauna, o poziție de o suverană vizibilitate. Ferestrele largi, foișorul[2] și loggia – a cărei decorație sculptată și pictată mimează disciplina vegetală a firii[3] – asigurau comunicarea, la nivelul privirii, cu o natură raționalizată, redusă la condiția de grădină[4]. Nimic nu era lăsat la voia întâmplării, spațiul trebuia organizat și domesticit în conformitate cu arhitectura casei. Dacă biserica caută să se înscrie într-un timp cosmic, în schimb, palatul cu parcul său înconjurător este el însuși, grație măsurii impuse de ctitor, un proiect cosmic. După ce Brâncoveanu a cumpărat conacul de la Doicești, considerând aspectul și așezarea acestuia drept „nesăbuite“, mai întâi „au strămutat casele dă cum era și le-au prefăcut, puindu-le în orânduială ce să vădu“, apoi a „înfrumusețat“ natura însăși, adică a transformat-o în peisaj, poruncind să se facă „și heleșteu și vii și dă toate, precum să văd acum înfrumusețate“[5].

Astfel ordonată, viața elitelor nu se consuma niciodată în intimitate și în stabilitate, ci se desfășura ca un „frumos alaiu“.

---

[1] Sursă citată de Nicolae STOICESCU, „Vechi monumente bucureștene. I. Casa Mavrocordaților de la Foișor“, *București. Materiale de Istorie și Muzeografie* I, 1964, p. 341.

[2] Foișorul boltit din grădina Curții domnești din București avea un decor pictat „foarte ciudat“ (i.e. minunat), GRECEANU, *Istoria*, p. 125.

[3] Florentin DUMITRESCU, „L'ornamentation dans la peinture murale de l'époque du prince Constantin Brâncoveanu“, *Revue Roumaine d'Histoire de l'Art* II, 1965, p. 108.

[4] În vremea lui Brâncoveanu, Curtea de la București întreținea 20 de grădinari, Dinu C. GIURESCU, „Anatefterul, condica de porunci a visteriei lui Constantin Brâncoveanu“, *Studii și Materiale de Istorie Medie* V, 1962, p. 359. Deja Vasile Lupu se arăta mulțumit, în octombrie 1652, de grădinarii trimiși de judele Brașovului, pe care nu-i folosea însă decât sezonier, Nicolae IORGA, *Brașovul și românii. Scrisori și lămuriri* (= *Studii și documente* X), București, 1905, p. 111. În 1642 și 1650 este atestat la Iași un Stahie Grecul, grădinar domnesc, *Catalogul documentelor moldovenești din Arhiva Istorică Centrală a Statului*, II (1621-1652), București, 1959, nr. 1632, p. 330 și nr. 2449, p. 417. Chiar și mai devreme, la 24 ianuarie 1634, este menționat printre slujbașii episcopiei Romanului „un grădinar arman“, *DRH*, A, XXII, București, 1974, nr. 27, p. 28.

[5] GRECEANU, *Istoria*, p. 232.

Fiecare palat al principelui era, așadar, o curte domnească în miniatură, un spațiu găzduind festivitățile publice legate de persoana domnului: „primblarea“, „datul cu tunurile“, „proscalisirea la curte“, audiența, îmbrăcarea caftanului, divanul. Casele de la țară ale lui Constantin Brâncoveanu (Mogoșoaia, Potlogi, Doicești, Brâncoveni sau Obilești) erau tot atâtea popasuri care, alături de câteva mănăstiri „rezidențiale“, presărau drumul, ocolit și oarecum inițiatic, dintre cele două capitale ale Țării Românești, rută a cărei parcurgere lentă și ceremonioasă îi luminează domnului dublul izvor al autorității sale: Bucureștii sunt locul în care „i-au venit caftanul și sabiia și buzduganul împreună cu sangeacul și cu surgiucul de la împăratu turcescu“, în timp ce „purcederea“ la Târgoviște îi evocă alegerea sa „cu strigarea a toatăi Țări Rumânești... care iaste încoronat cu dânsa de putemicul Dumnezeu de la moșii și strămoșii mării sale“[1].

Angajată în asemenea paradoxuri și contradicții ale privirii și ale memoriei, elita laică a fost nevoită să cedeze clerului înalt sarcina de a menține în viață funcțiile tradiționale ale actului de întemeiere, practicat ca procedeu de *scriere* a spațiului și de înscriere a timpului pe axa eternității. De altfel, cum tradițiile creștinismului răsăritean erau oricum patrimoniul „cetei sufletești“, a fost firesc ca tot ei să-i revină și misiunea de a asigura supraviețuirea limbajului figurativ de factură bizantină.

Într-adevăr, ierarhii epocii de criză – mitropoliții Theodosie[2] și Antim Ivireanul[3], episcopii Mitrofan al Buzăului[4] și

[1] Însemnare pe o *Biblie* bucureșteană dăruită de Brâncoveanu mănăstirii Bistrița, Florin MARINESCU, „Însemnări și ex-libris-uri brâncovenești“, in *Tîrgoviște, cetate a culturii românești*, București, 1974, p. 409.

[2] Ctitor și restaurator la Mărcuța, schitul Sf. Ioan de la Cozia, schitul Cetățuia și biserica Sf. Ioan din Râmnicul Vâlcii, mitropolia și biserica Sf. Athanasie și Chiril din Târgoviște.

[3] Ctitor al mănăstirii Tuturor Sfinților din București (1712-1715), cel mai important editor și tipograf al epocii, el însuși pictor, gravor și decorator. Cf. Daniel BARBU, „Retorică și iconografie: două icoane de la mitropolitul Antim Ivireanul“, *Glasul Bisericii* XLVI/5, 1988, pp. 102-117.

[4] Traducător, editor și poligraf, ctitor al schitului Bontești.

Ilarion al Râmnicului[1] – precum și egumenii marilor mănăstiri – Ioan arhimandritul de la Hurezi în primul rând – au condus de fapt, dacă nu de drept, politica oficială în materie de organizare a spațiului și de administrare a privirii. Indiferent de faptul că modelul și proporțiile, „izvodul și măsura" constituiau adesea apanajul unei anumite libertăți ctitoricești, textul figurativ care urma să fie *scris* pe coordonatele astfel precizate era întotdeauna proprietatea clerului, chemat să stabilească ordonanța programului iconografic (selectarea, distribuția și sensul scenelor).

Acest privilegiu explică de ce prima mențiune despre o intenționalitate *estetică* a gestului fondator emană tocmai de la un prelat. Astfel, Ioan arhimandritul declară, în pisania trapezei Hurezilor că pictura acesteia este „*întru neuitare* făcută"[2]. Nu este vorba aici despre o „pomenire" ce ar ținti eternitatea în sensul comemorativ-liturgic al termenului. În intenția egumenului fondator, decorul trapezei vizează istoria, se adresează memoriei oamenilor, este un mijloc de a face să dureze gândul care l-a conceput.

Ce mai rămâne însă în seama artiștilor? Expresia plastică, înainte de toate, unde controlul ecleziastic nu avea acces atât timp cât erau respectate normele generale ale tradiției post-bizantine. Apoi, în competența zugravilor se mai aflau, prin intermediul caietelor de modele, și micro-sistemele iconografice, adică modalitatea de redactare a fiecărei scene în parte. Cu alte cuvinte, dacă sintaxa decorației pictate era opera teologilor, morfologia acesteia aparținea artiștilor. Condiția lor subordonată este confirmată de faptul că se va scurge aproape o jumătate de veac până când o intenție estetică, ca cea care-l călăuzise pe egumenul Ioan în trapeza de la Hurezi, să apară și

---

[1] Copist, traducător și ilustrator, ctitor al schiturilor Dobrușa (1702) și Iezerul (1719).

[2] Nicolae IORGA, *Inscripții din bisericile României*, I, nr. 386, p. 183 (sublinierea îmi aparține).

în mediul pictorilor. „Noi vom muri iar lucrul va rămâne în veci“ scriu, în 1749, zugravii Iancu, Ioan, Iane, Ion și Matei în pisania bisericii din Șomănești[1], ctitorie a unui alt stareț hurezean, Dionisie Bălăcescu, coincidență ce nu este lipsită de tâlc pentru dăinuirea programului arhitectural și iconografic de la Hurezi, atât de puternic pătruns de gândirea arhimandritului Ioan.

Izvodul și măsura

Oricum, „izvodul“ Hurezilor – creat din inițiativa lui Constantin Brâncoveanu, sub îndrumarea arhimandritului Ioan și cu mâna unui grup de artiști condus de Constantinos – a fost sortit unei îndelungate cariere. Ctitorii veacului al XVIII-lea s-au străduit, potrivit cu mijloacele fiecăruia, fie să-l depășească, fie doar să-l copieze, cu mai multă sau mai puțină îndemânare și cu diverse grade de fidelitate. Se poate presupune că ansamblul de la Văcărești a fost ispitit să se măsoare, prin dimensiuni și complexitatea funcțiilor, cu un model încă și mai vechi și mai ilustru decât cel de la Hurezi, mănăstirea constantinopolitană a Pantocratorului, ctitorie a Comnenilor, al cărei *typikon*, în redacția sa originală, se afla printre manuscrisele prețioase ale lui Nicolae Mavrocordat, fiind chiar copiat din porunca principelui[2]. În ceea ce-i privește, marii boieri și prelații nu-și puteau permite decât luxul, destul de costisitor, de a da niște replici elegante – la biserica Crețulescu din București în 1722, sau la cea a schitului Balamuci în 1752 – formelor arhitecturale de la Hurezi. Majoritatea fondatorilor a trebuit însă să se mulțumească cu imitarea iconografiei catholiconului așezământului brâncovenesc sau măcar a unor elemente ale decorului interior al acesteia. Dionisie

---

[1] Teodora VOINESCU, Petre OPREA, „Meșteri locali în pictura feudală din regiunea Craiova“, *Studii și Cercetări de Istoria Artei* I/1-2, 1954, p. 217.

[2] Paul GAUTIER, „Le typikon du Christ Sauveur Pantocrator“, *Revue des Etudes Byzantines* 32, 1974, pp. 6-7.

Bălăcescu, egumenul Hurezilor, va cere în termeni contractuali zugravilor angajați de el la Șomănești (1749) și Baia de Fier (1752) să se inspire după pictura bisericii mari de la Hurezi[1], iar Inochentie Micu, episcopul românilor din Ardeal, în „tocmeala" încheiată la 26 mai 1737 cu Ștefan zugravul de la Ocnele Mari pentru capela din curtea castelului de la Blaj, precizează că

> „toată tâmpla sau catapeteasma bisericei împreună cu două sfetnice mari și două mai mici cu mare cuviință precum în Țara Românească la Cozia sau la Hurez se află să o zugrăvească"[2].

Cele mai multe biserici înălțate după 1714 și până în primele două-trei decenii ale secolului al XIX-lea, mai ales în Țara Românească, dar și, parțial, în Moldova – biserica Precista din Focșani înălțată de Nicolae Mavrocordat în 1716 și cea a schitului Fâstâci, restaurată de Mihai vodă Racoviță în 1721[3], de pildă – și-au orientat decorația arhitecturală și decorul mural după normele formulate la Hurezi. Ordonanța iconografică și trăsăturile stilistice ale bisericii mari de acolo s-au transformat, oarecum, în reperele canonice ale unei *normalități a privirii* în conformitate cu care vor fi judecate atât valoarea „estetică" a oricărei întreprinderi figurative, cât validitatea ei din punctul de vedere al tradiției bizantine și ortodoxe. Această serializare conștientă a artei Hurezilor era destinată să creeze „obicei" și să alimenteze, printr-un orizont vizual invariabil în datele sale fundamentale, iluzia imunității la schimbările pe care secolul al XVIII-lea le promitea.

Pentru prima dată în vechea civilizație românească, un artefact monumental este reprodus în mod sistematic, uneori cu abilitate, de cele mai multe ori fără vlagă sau inventivitate, în zeci și zeci de exemplare. Ctitoria încetează astfel să mai fie un *unicum*, o creație irepetabilă și mândră de individualitatea ei.

---

[1] Teodora VOINESCU, in *Istoria artelor plastice în România*, II, p. 72.

[2] Zenovie PÂCLIȘANU, „Istoria Bisericii Române Unite (4)", *Buna Vestire* XVI/3-4, 1977, pp. 47-48.

[3] Cf. Grigore IONESCU, *Istoria arhitecturii în România*, II, pp. 216-218.

Dimpotrivă, criteriul întemeierii devine acum asemănarea. Asemănare virtuală, niciodată atinsă, cu Hurezii, asemănare reală, cerută de ctitori și căutată de artiști[1], între o biserică și alta, din ce în ce mai aidoma și mai stereotipe pe măsură ce se apropie cel de-al XIX-lea veac. Această înlănțuire a eforturilor constructive, această sistematică privire înapoi, acest triumf al seriei asigurat de difuzarea modelului hurezean tinde să șteargă accidentul și noutatea și să înlăture astfel din conștiințe orice formă de tensiune sau de conflict.

Cu scopul de a studia pe baze mai sigure această mentalitate totalizatoare și pentru a stabili cine i-au fost purtătorii, am recurs la o analiză cantitativă a ctitoriilor după criteriul originii sociale a fondatorilor.

Am avut în vedere numai bisericile – nu și palatele, conacele ori alt tip de edificii – pentru că ele, prin caracterul eminamente public al destinației lor, pot da seama mai bine despre vocația socială a categoriilor de ctitori luate în considerare. Au fost excluse bisericile de lemn socotind că, din pricina caracterului perisabil al materialului din care au fost confecționate, această vocație nu este pe deplin realizată și nu vizează cu adevărat „neuitarea". Am lăsat de o parte și șantierele de renovare, restaurare, împodobire cu fresce, precum și adăugirile (pridvoare, ancadramente), deoarece numărul lor cât de cât exact este, în actualul stadiu al cercetărilor, imposibil de precizat pentru secolul al XVIII-lea. Pe scurt, nu am luat în calcul decât bisericile nou zidite sau reconstruite „de iznoavă" și numai pe cele din Țara Românească[2].

---

[1] Cf. mărturiile culese de Nicolae STOICESCU și Liana DUMITRESCU in *Cum se construiau bisericile în Țara Românească și Moldova*, doc. II, p. 84, doc. IV, p. 85, și in *Cum se zugrăveau bisericile în secolul al XVIII-lea*, doc. IV, pp. 420-421.

[2] Fiind alcătuit din informațiile cuprinse în culegerile de inscripții disponibile, în repertoriile de monumente publicate, în articolele risipite în reviste, ca și din studiul direct al unora din monumentele înregistrate, dosarul este firește provizoriu și incomplet, având doar o valoare probabilistică de eșantion statistic.

Pentru a pune mai precis în evidență transformările petrecute în secolul al XVIII-lea, am întocmit un tablou comparativ pe trei paliere cronologice: veacul al XVII-lea (1601-1687), domnia lui Constantin Brâncoveanu (1688-1714) și intervalul 1715-1820.

Cele patru nivele sociale luate în discuție au fost: *domnia* (principii și membrii familiilor lor), *marea boierime* (marii dregători ai țării, înalții funcționari ai curții și vechile spițe boierești chiar dacă, la un moment dat, nu mai fac parte din „protipendadă“), *clerul* (ierarhia episcopală și cinul monahal) și *starea a treia* (mărunta boierime de țară formată din mazili și neamuri, poslușnicii, negustorii, meșteșugarii, vătafii de plai, clerul de mir, logofeții și diecii, țăranii moșneni):

Ctitori	1601-1687		1688-1714		1715-1820	
Domnia	**47**	**16%**	**18**	**13%**	**13**	**1%**
Marea boierime	**138**	**48%**	**50**	**35%**	**248**	**22%**
Clerul	**50**	**17%**	**35**	25~~1~~%	**159**	**14%**
Starea a treia	**53**	**19%**	**41**	**27%**	**704**	**63%**
Total biserici	**288**	**100%**	**144**	**100%**	**1108**	**100%**

Iată și un al doilea tabel, în care ctitoriile sunt repartizate în funcție de mediul în care au fost construite, urban sau rural, deși distincția nu este pe de-a-ntregul semnificativă, din moment ce se pare că numai Bucureștii și Craiova ar fi meritat, în Țara Românească a veacului al XVIII-lea, numele de orașe:

Mediu	1601-1687		1688-1714		1715-1820	
rural	**222**	**77%**	**112**	**78%**	**908**	**82%**
urban	**66**	**23%**	**32**	**22%**	**200**	**18%**
Total biserici	**288**	**100%**	**144**	**100%**	**1108**	**100%**

Cinci observații se impun imediat:

1. În veacul „fanariot", principii, cu un singur procent din totalul ctitoriilor, încetează practic să mai contribuie la efortul constructiv al țării. Or, o domnie care nu-și mai exprimă speranța în eternitate prin zidirea de biserici, nu-și pierde numai statutul simbolic de instanță ctitoricească supremă, ci, totodată, și natura harismatică, pentru a deveni o monarhie administrativ-juridică, o domnie cu caracter funcționăresc.

2. Ponderea ctitoricească a clerului sporește de la 17% în veacul al XVII-lea la 25% în perioada 1688-1714, pentru a descrește la 14% în secolul al XVIII-lea, curbă ce confirmă, dacă mai era nevoie, rolul important al prelaților în timpul domniei lui Brâncoveanu: ei construiesc de două ori mai multe biserici decât domnul. Aproape un sfert din aceste fundații clericale îi aparțin arhimandritului Ioan de la Hurezi, căruia i se datorează șase procente din totalul monumentelor.

3. În orașele și târgurile veacului al XVIII-lea se construiește, proporțional, mai puțin decât la sate, ceea ce pare să indice o anumită influență a mediului rural în perpetuarea modelului de la Hurezi.

4. Vocația întemeietoare a clasei conducătoare tradiționale – marea boierime de moșie căreia îi reveneau (de fapt, dacă nu chiar de drept) și înaltele dregătorii ale țării – se află într-un continuu declin: în secolul al XVII-lea, boierii ctitoresc aproape jumătate din ansamblul bisericilor din Țara Românească, spre 1800 însă, ei nu mai pot revendica decât ceva mai puțin de un sfert.

5. Starea a treia devine principala fondatoare a epocii fanariote: în 105 ani ea ridică 704 lăcașuri sfinte față de 432 zidite de întreaga societate în precedenții 115 ani sau de șapte ori mai mult decât fusese ea însăși capabilă ori dispusă să întemeieze în același răstimp. Ceea ce înseamnă, pe de o parte, că „izvodul" hurezean a fost nu numai autoritar, dar și foarte productiv, iar pe de altă parte că sarcina difuzării lui a fost asumată de păturile mijlocii.

Se cuvine totuși să remarcăm că starea a treia este departe de a se prezenta ca un grup social omogen, în ceea ce privește

averea, participarea la privilegiile fiscale și raporturile cu puterea. Între capitalul simbolic dobândit de „burghezia de sutană“, constituită de preoțime, și cel acumulat de unii „capitaliști particularnici“, ce tind să se confunde cu elita, ca cei denunțați în 1822 de o seamă de boieri moldoveni[1], distanța rămâne uriașă. Desigur, ar fi important de știut, de exemplu, câte biserici au fost înălțate de mica lume „boierească“ a neamurilor și mazililor, câte de negustori și „companiști“, câte de „burghezia de sutană“ și care a fost ponderea reală a țărănimii înstărite din zonele de sub munte. Această problemă nu va putea fi însă rezolvată decât în urma unor analize amănunțite a documentelor legate de fiecare monument în parte. Un sondaj întreprins deocamdată numai pentru județul Vâlcea a arătat că peste 100 din cele 140 de biserici ctitorite sau refăcute în intervalul 1750-1800 sunt opera preoților și „megieșilor“[2].

Dar folosul acestei operații de nuanțare a compoziției sociale a stării a treia este, în cele din urmă, foarte limitat. Căci, la drept vorbind, bisericile construite de un singur individ, ori de un grup social unitar nu sunt numeroase. În cea mai mare parte a cazurilor, avem de-a face cu o asociație de persoane de origini destul de diferite, reunite temporar în vederea unui act de întemeiere: boiernașul locului, starețul unei mânăstiri din vecinătate, preotul satului, câțiva țărani mai răsăriți, un negustor bogat care își despovărează conștiința, uneori, ca la Măldărești în 1794[3], chiar și o familie de țigani. Prin această cuprinzătoare întovărășire, fondarea unei biserici devine, în secolul al XVIII-lea, o formă esențială de solidaritate socială. Dar o solidaritate de recuperare,

---

[1] Constantin C. GIURESCU, *Contribuțiuni la studiul originilor și dezvoltării burgheziei române pînă la 1848*, București, 1972, pp. 168-169.

[2] Constantin BĂLAN, „Ctitori și societate în ultimele decenii ale veacului XVIII. Date noi privind monumentele din partea de vest a Țării Românești“, in *Arta românească în «Secolul Luminilor»* (multigrafiat), București, 1984, p. 156.

[3] IBIDEM, pp. 150-151.

ce privește spre trecut și este bântuită de nostalgia tradiției de sorginte bizantină.

Să reținem totuși din această rapidă analiză cantitativă că, dacă indicele de „ruralizare“ nu este foarte elocvent, în schimb cel de „democratizare“ apare impunător și consistent. Ceea ce arată limpede că promotoarea normalității și a modelului hurezean a fost starea a treia. Consecința majoră a acestui fenomen a fost compartimentarea socială a limbajului figurativ și scindarea orizontului vizual al societății românești.

„Frumusețea“ fusese, în iconografia post-bizantină, o categorie a inteligibilului și nu una de ordin estetic. „A înfrumuseța“ o biserică[1] era tot una cu a o *scrie*, cu a o împodobi cu fresce ce se pretau, prin definiție, la o lectură din perspectiva înțelepciunii. Atunci când își descrie ctitoriile la mijlocul secolului al XVIII-lea, elita începe să dubleze acest termen cu un altul, menit să evoce exclusiv valorile sensibile. Astfel, mănăstirea Pantelimon, împreună cu casele domnești din incinta ei, se înfățișează contemporanilor ca fiind dăruită nu numai cu „frumusețe“ (în sensul tradițional), dar și cu ευτεχνια (înfățișare artistică)[2]. Pe măsură ce se apropie de cel de-al XIX-lea veac, ctitoria aristocratică – mai des reședință și tot mai rar biserică – încetează să mai fie un instrument de descifrare a ierarhiilor „de gând“, pentru a se dedica înțelesurilor firii. De aceea, protipendada va fi, treptat, dar ireversibil, câștigată de pictura europeană și de arhitectura neoclasică, ce vor forma, împreună, „arta cultă“, arta aproape oficială a epocii regulamentare, o artă nu numai exterioară tradiției post-bizantine reformulate la Hurezi, dar chiar opusă, în numele modernității, acestui tip de orizont artistic.

Cât despre bisericile veacului al XVIII-lea, ele manifestă în mod cert transferul către starea a treia a competenței asupra programului constructiv. Aceste ctitorii depun, în plus, mărturie

---

1 *E.g.* pisaniile bisericilor complexului hurezean, Nicolae IORGA, *Inscripții din bisericile României*, I, nr. 389, p.184; nr. 394-395, p. 185; nr. 405, p. 192.

2 *Cronica Ghiculeștilor*, p. 618.

despre voința claselor intermediare de a organiza spațiul comunitar și de a întrupa în acest spațiu ascensiunea lor socială. Dincolo de această dimensiune funcțională, poate fi reperată un fel de intenționalitate estetică în procesul de selecție și de difuzare a unui model, cel al Hurezilor. O astfel de masivă concentrare a privirilor în aceeași direcție, o asemenea determinare de a alege, exalta, copia și transmite mai departe un „izvod“, n-ar trebui ignorată de o eventuală istorie a gestației atitudinilor estetice în civilizația românească.

Cum se explică succesul înregistrat de ansamblul de la Hurezi? Toate aspectele și tendințele tradiției post-bizantine ajung aici pe culme și primesc o formulare definitivă. Hurezii constituie expresia academistă a unei culturi dominate de vizualitate ce a ajuns la capătul tuturor experiențelor sale. Prin caracterul lor recapitulativ, arhitectura și pictura de la Hurezi au aerul unei sume, al unei clasificări sistematice a elementelor de bază ale universului vizual al Vechiului Regim. Ceea ce s-a imitat nu a fost, în fond, un proiect constructiv sau un program iconografic, ci clasicismul și exemplaritatea gestului fondator, claritatea privirii apte să ordoneze spațiul potrivit unor repere stabile, proporționate, raționale, verificate și, deci, capabile să degaje un sentiment de siguranță. Ansamblul de la Hurezi îndeplinește așadar funcția de compendiu vizual, de *biblia pauperum* a „obiceiului bun și bătrân al țării“.

Prin urmare, supraviețuirea directă, de-a lungul veacului al XVIII-lea și până spre mijlocul secolului al XIX-lea, a modelului de la Hurezi ar putea fi caracterizată drept un fenomen de *artă populară*[1], drept un declin și o declasare a unei culturi ce fusese cândva comună întregii societăți.

---

[1] Cf. Teodora VOINESCU, „Sur la notion d'art populaire dans l'art roumain de la fin du Moyen Age“, *Revue Roumaine d'Histoire de l'Art* IX/2, 1972, pp. 224-228 și EADEM, „Contribuții la o istorie a artei păturilor mijlocii: ctitorii de vătafi de plai din Țara Românească“, *Studii și Cercetări de Istoria Artei* XX/2, 1973, pp. 297-320.

Acest proces de coborâre și difuzare a formelor de la nivelul aulic la cel popular nu a fost însă lipsit de tensiuni. Explozia surprinzătoare a erminiilor de la sfârșitul secolului al XVIII-lea[1] este semnul dorinței de a formaliza și regulariza ceea ce fusese până atunci o *experiență* a normalității. Caietele de modele ale epocii de criză erau simple exerciții disparate de morfologie, erminiile târzii sunt ample studii sistematice de sintaxă al căror scop nemărturisit este acela de a înlătura îndrumarea teologică.

Profesiune urbană, iconografia ajunge o îndeletnicire ca oricare alta. Consecințele vor fi dintre cele mai grave. Mai întâi, ignorarea din ce în ce mai sistematică a intercesiunii ecleziastice îi lasă pe artiști față în față cu ctitorii. Or, aceștia nu mai sunt dispuși să-i trateze altfel decât ca pe niște meșteșugari ca oricare alții și nu ca pe niște inițiați ai unei tradiții figurative ocrotite de Biserică. Apare acum lucrul cu „probă", pictura religioasă se transformă într-o marfă oarecare, relația dintre zugrav și fondator cade în competența exclusivă a dreptului civil. Așa, de pildă, marele pitar Constantin Nenciulescu se judecă cu zugravii Silvestru monahul și Constantin care, în 1784, se dovediseră incapabili să decoreze biserica din Văcăreștii pe Răstoacă „întocmai după pruba cė le-au arătat", boierii care cercetau cazul confirmând că frescele sunt „mult mai jos decât proba ce-au fost întocmit"[2].

În al doilea rând, generalizarea erminiilor și formarea unor ateliere, organizate manufacturier, la București, Râmnicul Vâlcea ori Câmpulung, sunt fenomene ce vor impune picturii religioase românești de la cumpăna secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea, o expresie rebarbativă, uscată, invariabil academistă. Ariditatea acestei formule va produce o nouă polarizare și, în final, o dizolvare a artei populare, proces ce corespunde, cronologic și funcțional, masivei reașezări sociale din pragul epocii regula-

---

[1] Lista acestora la Nicolae STOICESCU, Liana DUMITRESCU, *Cum se zugrăveau bisericile în secolul al XVIII-lea*, p. 410.

[2] V.A. URECHIA, *Istoria Românilor*, III, București, 1893, pp. 601-603.

mentare. Straturile superioare ale stării a treia vor fi absorbite de clasa politică și vor încerca să participe la valorile „artei culte", atitudine imitată curând, deși însușită doar parțial, și de asizele intermediare.

În 1806, un Ioniță „fon" Arhip, „nobel" din Suceava, nu se dă în lături să copieze pentru uzul său personal o foarte populară *Alecsăndrie*, un *Vis al Precuratii Născătorii de Dumnezeu*, un decret din 1783 prin care li se dă voie mazililor să poarte sabie, câte ceva despre *Sămnile trupului*, mai multe descântece, *Parimiile* Sf. Simeon Stâlpnicul, cărora le adaugă și o povestire versificată, probabil compusă de el însuși, despre mazilirea lui Alexandru Moruzi[1]. Or, printre meritele trecute la activul principelui depus este și acela de a fi recurs la serviciile unui arhitect occidental:

„Și franțuz de la Pariz
Arhitectoni l-au adus
Fiindu porunca mării sale
Să să zidiască pălat mari.
Și au început ei a zidi
Cum mai bini vor socoti,
Să lucreze cum mai bini
Pentru a lui Moruz nume,
Ca să-l pominiască:
Măriia [sa] să trăiască!
Li-au făcut curți domnești
Săraiuri împărătești
Pentru a țării adunari
Și a mării sale desfătari"[2].

Sinonimia dintre palat și serai, confuzia între superstiții și devoțiuni, atașamentul față de vechea literatură orientală apocrifă și de ficțiune, admirația pentru tot ceea ce vine de la Paris, colecționarea privilegiilor și atenția la semnele bune și rele ale

[1] Biblioteca Academiei Române, ms.rom. 1155.

[2] *Cronici și povestiri românești versificate (sec. XVII-XVIII)*, ediție critică de Dan Simonescu, București, 1967, p. 334.

timpului, iată trăsăturile din care se compune portretul intelectual al unui membru al stării a treia românești din primii ani ai secolului al XIX-lea.

Păturile inferioare și lumea satului vor continua însă să trăiască, o lungă perioadă, într-un orizont vizual tradițional, populat de replici și interpretări tot mai derizorii și mai corupte ale ilustrului model brâncovenesc. Prin accentuata ruralizare, acest univers figurativ va fi din ce în ce mai marcat social, se va folcloriza, dând naștere, în cele din urmă, unei „arte țărănești", adică unei expresii culturale specifice și ermetice, care, asemeni unui lucru străin și ciudat, va fi *descoperită* de elite și erudiți în a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Această obstinație a majorității de a păstra și perpetua, fie și numai în intenție, formele exterioare ale culturii din epoca de criză a conștiințelor, merge mână în mână cu refuzul „Evropei", al valorilor moderne și occidentale, cu închiderea în sine a satului și cu atașamentul târgoveților față de o ortodoxie populară și identitară. La 1814, pentru dascălul Ion Dobrescu din mahalaua Batiștei, meșteșugar „ce se hrănea cu munca mâinilor", a înveli casele cu tablă de fier și nu cu lemn ca în trecut reprezenta o schimbare tot atât de revoluționară ca și lepădarea portului tradițional oriental și adoptarea costumului apusean și figura pe aceeași listă de erori moderne și aberații ale prezentului cu umerii goi ai doamnelor din societate și lecturile din Voltaire:

> „Încă ne-am pus împotrivă cu Dumnezeu. Că întâi era casele învălite cu lemn, pă urmă le-am învălit cu her. Apoi, ce să vezi? Muerile cu capetele goale și tunse, dezgolite până la brâu. Oamenii își lepădaseră portul și-și luaseră portu strein, ca păgânii, unii nemțește, alții sfranțuzește, alții în alte chipuri, cu părul tuns, cu zulufi ca muerile. Apoi ne amestecam cu ei și cei mai procopsiți le învăța cărțile lor, unii sfranțozește, alții nemțește, alții talienește. Și intra învățătura lui Volter, acela urâtul lui Dumnezeu, pre carele îl avea păgânii ca pre un dumnezeu"[1].

---

[1] DOBRESCU, *Cronica*, p. 341.

Baza socială a stării a treia, în primul rând mica burghezie, resimte în modul cel mai dureros dispariția unei culturi comune cum fusese cea sintetizată la Hurezi. Refugiul ei va fi, de acum înainte, conservarea formelor tradiției, conformismul religios, rutina opțiunilor politice și replierea asupra unei identități naționale fabricată din resturile trecutului și funcționând prin regula respingerii „amestecului" cu valorile Occidentului „păgân".

CAPITOLUL V

Etica unanimității

A trebuit să treacă ceva timp pentru ca noua manieră de a gândi spațiul și de a măsura cu ajutorul acestuia raporturile dintre istorie și eternitate să prindă rădăcini la nivelul practicilor sociale. Într-adevăr, criza nu ia în stăpânire conștiința populară decât spre sfârșitul veacului al XVIII-lea. Cum se explică acest decalaj de aproape un secol între percepția semnelor crizei de către elita politică și intelectuală și larga lor vizibilitate socială?

Criza elitelor fusese probabil, la cumpăna secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, mai degrabă o criză de adaptare, o încercare de includere a rațiunii în tiparele cunoașterii tradiționale. Această întreprindere a unui grup – constituit ca atare numai prin participarea involuntară la aceeași neliniște epistemologică – foarte restrâns de cărturari nu a putut avea efecte imediate, căci nici o instituție publică nu s-a angajat să difuzeze „raționalismul ortodox". Academiile domnești de la București și Iași, care ar fi putut prelua această sarcină, au fost mai ales un refugiu pentru elita intelectuală grecească, fără legături vii și profunde cu societatea românească[1], în vreme ce școlile superioare de la Blaj au urmat, de bună seamă, o cu totul altă *ratio educationis*[2]. La orologiul principelui, ora rațiunii nu sunase încă.

---

[1] Ariadna CAMARIANO-CIORAN, *Les Académies princières de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs*, Thessaloniki, 1974, mai ales pp. 289-306 cu lista elevilor, în care românii se află într-o slabă minoritate.

[2] Iacob MÂRZA, *Școală și națiune. Școlile de la Blaj în epoca renașterii naționale*, Cluj, 1987.

Dar, în domeniul producerii și reproducerii practicilor sociale, tăcerile și intervalele sunt, adesea, mai semnificative decât discursul articulat și coerent al elitelor. Mă voi strădui deci să urmăresc fenomenul de difuzare a simptomelor crizei, plecând din mediul cultivat al elitelor, unde densitatea izvoarelor este maximă, către cele șapte procente ce par să știe să citească și uneori să și scrie, care au câteodată răgazul de a-și transcrie gândurile și care privesc din ce în ce mai insistent spre formele tradiției ca spre o moștenire ce le revine de drept. Mă voi aventura chiar, cu prudența impusă de raritatea știrilor, pe terenul obscur și tăcut în care zac celelalte nouăzeci și două de procente, cu speranța de a surprinde asupra faptului acele atitudini, cum ar fi receptarea, respingerea sau rezistența, ce par să fie determinate de modelele propuse și de impulsurile venite de sus.

Optimismul eschatologic

Ar fi deci potrivit, în măsura în care discursul despre istorie și discursul despre om sunt intercondiționate și inseparabile, să ne apropiem de atitudinile majoritare în fața morții, privită ca moment privilegiat în care persoana umană trece prin experiența duratei ca frontieră a timpului individual. Căci, dacă scrisul elitei este suficient de bine situat pentru a aproxima eternitatea, a survola timpul și a evalua durata istorică, sensibilitatea omului obișnuit reacționează mai ales la timpul trăit ca limită a existenței individuale, este preocupată de durata specifică a vieții, a *acestei* vieți irepetabile și a prelungirii ei în eternitate. Iar cunoașterea vieții, a propriei vieți ca dimensiune subiectivă a timpului, nu poate fi valorizată decât în perspectiva morții, care este atât de prezentă în centrul vieții umane, încât aceasta din urmă a fost definită drept o „conștiință dureroasă de sine sub privirea morții“[1].

---

[1] Pierre CHAUNU, *La mort à Paris. XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1978, p. 3.

În gândirea tradițională a Răsăritului creștin, viața pământească nu este decât o cale spre eternitate, o trecere spre adevărata viață, cea veșnică, prin „poarta morții", după formula din 1639 a lui Toader din Feldru[1]. Moartea nu are deci o identitate temporală proprie, ea nu este decât forma desăvârșită a duratei. Tranziție ce îngăduie fiecărei biografii să se împlinească în lumea de dincolo, moartea este, în al doilea rând, și o sfâșietoare consumare a timpului, a timpului fiecăruia în parte, a unei durate despre care fiecare va fi chemat să dea socoteală.

Timpul Bisericii știuse să „domesticească" moartea[2] și să atenueze alteritatea celeilalte lumi, căci, în teologia creștină, Biserica are darul de a participa simultan la temporalitatea umană și la eternitatea divină. Ea reprezintă plămada din care se va confecționa veșnicia, este poziția înaintată a acesteia pe axa duratei. A aparține Bisericii înseamnă, prin urmare, a fi deja un cetățean al cerului. La sfârșitul timpurilor, Biserica va fi mutată, cu toți membrii ei vii și morți, direct în Împărăția lui Dumnezeu.

Nimic surprinzător în faptul că societatea medievală românească nu era frământată de tema Judecății finale. Pentru creștin, pentru cel care se identifică pe sine ca membru al Bisericii, judecata a fost pronunțată chiar în clipa botezului. Judecata nu-i poate atinge pe cei care sunt în Biserică. Învierea de obște a fost, principial, speranța colectivă și, mai ales, *indivizibilă*, a poporului ortodox, a poporului salvat de Dumnezeu prin tainele Bisericii și pe care Părinții l-au învățat adevărata credință. Moartea veșnică, adică Infernul, este locul în care merg *ceilalți*. Râul de foc și chinurile Iadului sunt plata celor care nu l-au cunoscut deloc pe Christos (păgânii), sau nu au avut șansa să-l cunoască în Biserica care trebuie (ereticii).

---

[1] Cuvântare funebră la înmormântarea Sofroniei Ciogolea, Atanasie POPA, „Precizări privind panegiricul din 1639 al lui Toader din Feldru", in *Ștefan Meteș la 85 de ani*, Cluj, 1977, p. 410.

[2] Philippe ARIÈS, *Essais sur la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Paris, 1975, p. 19 *sq.*

Vedem astfel, pe fațadele pictate ale unor biserici moldovenești din veacul al XVI-lea, cum damnații sunt distribuiți pe categorii – turci, tătari, evrei, armeni și latini –, în vreme ce fluviul de foc îi poartă spre Iad pe Iuda, Caiafa, Maximian, Arius, Nestorius ori Mahomed; chiar și cântărirea sufletelor de către Arhanghelul Mihail se dovedește, în realitate, fără miză, din moment ce îngerii fac ca balanța să se încline întotdeauna în favoarea defunctului[1]. Unicul criteriu al Judecății este credința, nu păcatul. Atenție însă: nu este vorba despre credință ca opțiune personală, ca angajament subiectiv, ci despre credință ca practică de încadrare în normalitatea socială. Morții sunt condamnați sau îndreptățiți în bloc, potrivit poziției față de Biserică, față de Biserica răsăriteană desigur, a grupului etnic sau cultural din care fac parte. Sub privirea lui Christos în slavă, nu există, în aceste fresce, destin individual. Fiecare are soarta pe care o merită comunitatea căreia îi aparține.

Cât de liniștitoare par aceste imagini! Să le adăugăm textele. În 1643, mitropolitul Varlaam al Moldovei scria în culegerea sa de cazanii, autentic *best seller* al vechii civilizații românești, că intrarea în Ierusalimul ceresc nu va fi refuzată decât păgânilor și creștinilor morți nespovediți, adică în afara vieții sacramentale a Bisericii[2]. La începutul secolului al XVIII-lea, un alt mitropolit, Antim Ivireanul, va afirma că numai „limbile, că n-au credință, jidovii, că n-au botez, ereticii, că sînt despărțiți din brațele bisericii“ mor cu adevărat și pentru veșnicie, în timp ce creștinul „ce s-au născut în baia sfântului botez, ce au supt laptele credinții, ce s-au hrănit în casa învățăturii dumnezeescului dar, ce s-au întemeiat cu puterea cinstitelor taini“ nu va muri, ci, într-un fel de „dulce adormire“, va aștepta fără grijă Învierea[3].

---

[1] Paul HENRY, *Les églises de la Moldavie du Nord des origines à la fin du XVI^e^ siècle. Architecture et peinture. Contribution à l'étude de la civilisation moldave*, I, Paris, 1930, pp. 242-245.

[2] VARLAAM, *Cazania*, f. 234rv.

[3] ANTIM, *Opere*, pp. 188-189. Pentru tema adormirii creștinilor până în ziua Judecății, v. Pierre CHAUNU, *op. cit.*, pp. 96-102.

Mântuirea era deci, pentru creștinul ortodox, o certitudine, fie chiar una dobândită numai *in articulo mortis*. Căci mântuirea nu se câștigă prin merite, ci se dobândește prin apartenență. Disimularea Judecății de Apoi în favoarea aproape exclusivă a Învierii echivalează, în planul vieții practice, cu o devalorizare a eticii, a angajamentului personal și a alegerii individuale.

Căci, între Răstignire și Parusie se întinde timpul libertății, cele două intrări în istorie ale divinității străjuind o epocă de tensiuni și de convertiri. Or, ideea unei eschatologii „inchoative“, în curs de realizare în Biserică[1], credința într-o Împărăție ale cărei contururi ar suprapune deja granițele Bisericii riscă să dea naștere unui optimism eschatologic de nuanță origenistă.

Pe tabloul luminos al înaintării solidare, indivizibile și încrezătoare a poporului ortodox spre eternitate nu se mai distinge aproape deloc poziția persoanei și nici conținutul responsabilităților acesteia.

De altfel, acest soi de optimism eschatologic – ce pare să fi avut darul de a modela în profunzime atitudinile față de timp și comportamentul istoric al românilor din Vechiul Regim – se află în armonie, dacă nu de-a dreptul într-o relație genetică, cu practicile liturgice orientale. Mă gândesc în special la intensitatea și diversitatea rugăciunilor Bisericii pentru morți, la ampla și repetata desfășurare de prohoade, parastase, panihide, litii și pomeniri, mobilizate atât pentru securitatea sufletului celor răposați, cât și pentru confortul psihic al celor vii.

În lipsa unei definiții teologice clare, lipsită de echivocurile cuprinse în afirmațiile bizantinilor care au participat la Conciliul de la Florența[2], mesajul acestor rituri extrem de dezvoltate ce însoțesc și urmează decesul creștinului vizează, la nivelul practicilor populare, o îmblânzire dusă până la anulare a pedepselor infernale. Într-adevăr, destinul etern al creștinului pare să nu se joace pe durata vieții acestuia, nu este privit ca rod al luptei de

---

[1] Henri-Irénée MARROU, *Théologie de l'histoire*, Paris, 1968, p. 89.

[2] Joseph GILL S.J., *The Council of Florence*, Cambridge, 1961, pp. 118-125.

fiecare zi împotriva păcatului, ci este decis printr-o intervenție rituală bine susținută a Bisericii, în intervalul dintre sfârșitul timpului individual și sfârșitul timpurilor, dintre moarte și Judecată.

Chiar fără a fi explicit confirmată la nivelul discursului teologic, o asemenea imagine a vieții viitoare – răspândită prin intermediul privirii și al riturilor funerare – nu a întârziat să contribuie la demobilizarea vigilenței creștine. Cu alte cuvinte, nimic nu mai este, în definitiv, ireversibil și cu adevărat definitiv, de vreme ce rugăciunile Bisericii și intercesiunea sfinților au capacitatea de a influența soarta postumă a sufletului, de a face permeabile, în răstimpul dintre moarte și Înviere, frontierele dintre Rai și Iad, de a transporta sufletele defuncților dintr-un loc în altul. Durata lungă nu numai că a adus această credință – populară și difuză în evul mediu și Vechiul Regim – pe plaja secolului al XX-lea, dar i-a și conferit, în mod curios și în vădită contradicție atât cu litera și spiritul Evangheliei, cât și cu *consensus patrum*, statutul unui adevăr de ordin teologic, adoptat de *Mărturisirile de credință*[1] și de manualele oficiale de dogmatică ortodoxă[2].

Ce folos să-ți mai asumi răspunderea pentru faptele tale, când mântuirea pare să fie garantată implicit de Biserică, iar răul nu este considerat drept o dimensiune a subiectivității, drept un rezultat al libertății umane, cum scrisese cândva Grigore de

[1] Cf. *Învățătură de credință creștină ortodoxă*, București, 1952, pp. 170-171.

[2] Cf. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, III, București, 1978, pp. 322-323: „Conștiința Bisericii socotește că există o gradație atât de continuă de la treptele cele mai înalte ale drepților până la cele mai de jos și de aici la cei păcătoși, încât unii din cei declarați la judecata particulară drepți, dar în măsură mai redusă și aflați în rai, nu sunt prea radical deosebiți de cei ce au în ei petele păcatelor în grade mai mici și au fost lăsați în iad, deși Biserica ține la despărțirea dintre rai și iad. Aceasta face posibil ca cei ce se află în iad, dar nu prea radical deosebiți de cei de pe treptele cele mai de jos din rai, să treacă în rai până la judecata din urmă, prin rugăciunile sfinților și ale celor de pe pământ". Aceste rânduri, ce nu conțin nici o referință scripturistică, conciliară sau patristică, sunt un extraordinar exemplu de supraviețuire și de oficializare *ex cathedra* a unui fel de teologie folclorică cu evidente origini apocrife.

Nyssa[1], ci, potrivit mitropolitului Varlaam[2], este socotit o lucrare oarecum obiectivă a diavolului, care pătrunde în om (fără ca alegerea liberă a acestuia să fie neapărat necesară), transformându-l în „vas“ sau în „organ“ al răului.

Dacă așa stau lucrurile, atunci nu mai este nicidecum necesar să alegi, să construiești timpul, să te mobilizezi împotriva păcatului, a „Principelui acestei lumi“. Să te opui e ceva dificil, adesea chiar și periculos. Important este să supraviețuiești. Vom vedea ce se va alege până la urmă. Ne vom descurca, într-un fel sau altul. La ce sunt oare buni călugării și sfinții, dacă nu să completeze prin asceza și rugăciunile lor ceea ce lipsește vieții oamenilor obișnuiți. Se va găsi, în final, cineva să împlinească ceea ce n-am avut răgazul sau dorința de a duce la bun sfârșit.

Bisericile există, sunt pretutindeni construite și refăcute în număr tot mai mare, dar nu pentru a fi frecventate în timpul vieții. În ochii marelui număr, Biserica își menține și chiar își sporește prestigiul la începutul epocii moderne, dar în calitate de deținătoare a unui dispozitiv de practici și procedee menite să asigure celor morți o eternitate fericită. Credința creștină este trăită prin urmare ca încredere în puterea cu efect postum a medierii ecleziastice, și nu ca o componentă activă și eficientă a traiului de fiecare zi.

De altfel, totala necunoaștere a temeiurilor celor mai elementare ale creștinismului pare să fie unanimă în lumea rurală. Pentru a-i determina pe săteni să deprindă rudimentele credinței creștine, protopopul Țării Bârsei, Radu Tempea, le cere preoților săi, în 1741, să nu-i logodească și să nu-i căsătorească pe tineri decât după ce vor face dovada că au învățat *Tatăl nostru*, *Credeul*, *Poruncile* și „să-și facă sfânta cruce, bine, drept“, și după ce vor fi făgăduit solemn „cum că nici o duminecă de la beserecă nu vor lipsi“[3]. Nici în Moldova, la începutul secolului al XVIII-lea,

---

[1] GRIGORE DE NYSSA, *De mortuis*, in *PG*, 46, 529a.

[2] VARLAAM, *Cazania*, f. 15r.

[3] Radu TEMPEA, *Istoria sfintei beserici a Șcheilor Brașovului*, ed. O. Șchiau, L. Bot, București, 1969, p. 175.

tinerii nu se prea duc la biserică decât din curiozitate sau cu ocazia vreunei nunți; numai câțiva bătrâni, puțini la număr, practică mărturisirea păcatelor și împărtășania; asemeni celor din Ardeal, țăranii ignoră cele mai elementare noțiuni de credință, nu știu nici măcar rugăciunea domnească; toți sunt, în schimb, mândri de botezul ortodox pe care l-au primit, îi privesc cu dispreț pe ceilalți creștini, fiind siguri că toți sfinții, în frunte cu Sfântul Nicolae, se vor grăbi la nevoie să le sară în ajutor[1].

Atenția istoricilor a fost reținută de faptul că „românii n-au procedat la canonizări, că au preferat, în evul mediu, să caute în alte părți sfinții de care ar fi putut avea nevoie“[2]. Într-adevăr, de ce lipsesc (cel puțin până la canonizările din a doua jumătate a secolului al XX-lea) sfinții români? De ce sfințenia recunoscută canonic este un fenomen extrem de rar și de marginal în vechea civilizație românească? De ce, în *Viețile sfinților* pe care le-a compilat în românește în patru volume masive, mitropolitul Dosoftei al Moldovei se mulțumește cu o singură pagină pentru a pune, în 1686, bazele unei hagiografii naționale[3]?

Are rost oare să ne mirăm? „Ce să fac eu la biserică, sau pentru ce să mă rog, căci eu nu am nici un păcat, nu am ucis pe nimeni și nici nu am furat“ îi declara, spre 1714, un țăran moldovean ofițerului suedez Schneider von Weismantel[4]. O societate creștină de tip tradițional-agrar în care lipsește de regulă conștiința păcatului personal, care pare să ignore orice exigență socială privind ispășirea și responsabilitatea individuală pentru răul comis și binele omis, care-și imaginează că între Paradis și Infern poate exista o zonă de continuitate și de tranziție, un culoar de liberă circulație a sufletelor, o asemenea

---

[1] Erasmus Heinrich SCHNEIDER von WEISMANTEL, *Dagbok 1709-1714*, traducere românească în *Călători străini*, VIII, pp. 352-354.

[2] Virgil CÂNDEA, „Caractères dominants de la culture roumaine médiévale“, *Association internationale d'études sud-est européennes. Bulletin* VI/1-2, 1968, p. 71. Viziunea autorului despre evul mediu românesc îmbrățișează și secolele al XVII-lea și al XVIII-lea.

[3] *Viața și petrecerea sfinților*, IV, Iași, f. 152r (9 iunie).

[4] E.H. SCHNEIDER von WEISMANTEL, *op. cit.*, p. 352.

societate nu este pregătită să recunoască eroismul virtuților unuia dintre membrii săi și să-i așeze numele printre sfinți. Acolo unde oamenii ajung să-și închipuie că între locuitorii cei mai puțin merituoși ai Raiului și pensionarii cei mai puțin vinovați ai Iadului diferența este neglijabilă, nu mai există suficiente temeiuri morale pentru a distinge binele de rău. Iar acolo unde răul nu este denunțat public, binele este rareori recunoscut și transformat într-un bun social.

Și totuși, spre sfârșitul veacului al XVII-lea, epuizarea treptată a conținutului speranței creștine și căderea în uitare a evenimentului Întrupării antrenează o modificare de nuanță în atitudinile elitei față de moarte și de lumea de dincolo. Destinul colectiv al poporului ortodox nu mai trezește acum decât un optimism moderat. Am văzut deja cum autoritatea Bisericii asupra timpului se relaxase progresiv, îngăduind modelului tradițional al solidarităților ierarhice și comunitare să se destrame încetul cu încetul.

Iar când individul începe să capete relief, atunci Învierea lasă, în sfârșit, să se întrevadă Judecata, Judecata de obște, încercarea finală de care nimeni, creștin (fie chiar și ortodox) sau păgân, nu va fi scutit.

Mediile rurale vor continua însă să facă deosebirea între mântuiții din oficiu, care sunt fără distincție toți membrii Bisericii răsăritene și damnații de drept din afara acesteia. Aceiași țărani moldoveni din primii ani ai secolului al XVIII-lea, în mijlocul cărora și-a găsit adăpost Weismantel, refuză să accepte ca un maior suedez decedat să fie înmormântat în cimitirul satului lor, explicând că se tem ca nu cumva, în ziua Învierii obștești, un protestant – a cărui adresă indiscutabilă în eternitate este Infernul – să se strecoare clandestin printre morții satului, îndreptățiți de botezul lor ortodox să locuiască în Paradis, nu cu titlu individual, ci ca un grup solidar, a cărei identitate este dată tocmai de recunoașterea reciprocă a acestei comunități de destin[1].

[1] IBIDEM, p. 355.

Dimpotrivă, în ochii elitei din epoca crizei conștiințelor, frontiera dintre cei drepți și cei condamnați pentru veșnicie va trece, de acum înainte, prin interiorul Bisericii. La vârf, ideea Judecății individuale nu va întârzia să se impună. Când va sosi sfârșitul lumii și al timpurilor, fiecare muritor, indiferent de comunitatea etnică sau religioasă din care provine, își va primi recompensa în funcție de bilanțul propriei existențe.

Cartea vieții nu va mai fi lista membrilor Bisericii din toate locurile și timpurile, ci un registru de conturi în dublă partidă, în care sunt înscrise faptele bune și păcatele fiecărui creștin. Evocarea, de inspirație apocaliptică, a întoarcerii în slavă a lui Christos în calitate de cap al Bisericii este înlocuită de viziunea unui Dumnezeu prezidând cu redutabilă autoritate o scenă de tribunal, cu acuzați, acuzatori și martori ai apărării.

Astfel rezumată după Philippe Ariès[1], criza eschatologiei inchoative, declanșată în Occident în secolul al XII-lea, nu se va insinua în conștiințele românești decât spre sfârșitul veacului al XVII-lea. O întârziere de cinci sute de ani a apariției eschatologiei individuale ce va avea – și probabil are încă – consecințe uriașe.

Pentru ca dosarul să fie, dacă nu complet, atunci cel puțin bine nuanțat cronologic, trebuie remarcat că separarea eschatologică între drepții și păcătoșii recrutați pentru eternitate chiar din sânul Bisericii își făcuse totuși apariția încă din 1581, în *Evanghelia cu învățătură* tipărită la Brașov de diaconul Coresi. Într-adevăr, la sfârșitul timpurilor, Dumnezeu „va să judece tuturora carei au fostu, dela Adamu până la sfârșenie, Ellinilor și Jidovilor și ereticilor și carei au fostu în creștinătatea ceia dreaptă ș-au greșitu“[2]. Din pricina orientării sale protestante[3], care explică și prezența în premieră a eschatologiei individuale,

---

[1] Philippe ARIÈS, *op. cit.*, pp. 34-35.

[2] Diaconul CORESI, *Carte cu învățătură (1581)*, I (textul), ediție de Sextil Pușcariu și Alexandru Procopovici, București, 1914, p. 36.

[3] Arnold HUTTMANN, Pavel BINDER, „Geneza Cazaniei a II-a (1581) și legăturile diaconului Coresi cu tipografia latină din Brașov“, *Studii de limbă literară și filologie* I, București, 1969, pp. 254-257.

a temei singurătății sufletului, desfăcut din orice fel de solidaritate comunitară, în clipa „județului înfricoșatu“[1], a doua Cazanie coresiană nu a avut ecou în cultura românească, în afara reeditării, de inspirație calvină, de la Alba Iulia din 1641[2].

Deși rămâne atașat eschatologiei de tip tradițional, mitropolitul Varlaam procedează totuși, în calitate de precursor al generației epocii de criză, la o recuperare pedagogică a Judecății[3] și face loc în cazaniile sale „catastihului lui Dumnedzău“, în care îngerii consemnează faptele tuturor oamenilor[4]. Această lecție, oricât de timidă, nu va fi lipsită de unele ecouri. În 1669, Elina Cantacuzino îl „iartă de moarte“ pe boierul vinovat de uciderea soțului ei, postelnicul Constantin, făcându-și calculul că, deși obligat, prin comutarea pedepsei, „să ia cinul călugăresc“, oricum Stroe Leurdeanu „va da el seamă înaintea înfricoșatului județ“[5].

Ceva pare deci să se fi schimbat. Creștinul (ortodox) nu mai este imun la sancțiunile veșnice. Acestea sunt socotite, uneori, chiar mai eficiente decât pedepsele la care sunt supuși muritorii de către instanțele judiciare pământești. A fost însă nevoie de individualizarea prealabilă a sentimentelor de apartenență la un grup sau la o familie, de ivirea, în detrimentul solidarităților comunitare, a unor noi legături sociale, cum sunt cele de cuplu, în cazul văduvei Cantacuzino, pentru ca și ideea unei eschatologii individuale să se maturizeze.

Breșa practicată în mentalitatea colectivă de cuvântul răsunător al lui Varlaam va fi larg deschisă de unele imagini de la începutul secolului al XVIII-lea. Să ne amintim de *Parabola bogatului nemilostiv și a sărmanului Lazăr* pictată în narthexul de la Surpatele (1707) ori în cel de la Govora (1711). Ea nu este doar o pledoarie pentru imoralitatea bogăției, dar și o mărturie

---

[1] Diaconul CORESI, *op. cit.*, p. 37.

[2] Ion GHEȚIE, Alexandru MAREȘ, *Originile scrisului în limba română*, București, 1985, p. 243.

[3] VARLAAM, *Cazania*, ff. 26v-27r, 28v-29r.

[4] IBIDEM, f. 34v.

[5] *Letopisețul cantacuzinesc*, p. 162.

categorică împotriva soluției de continuitate dintre Rai și Iad[1]. Destinele individuale sunt irevocabil separate după moarte: „între noi și voi s-a întărit o prăpastie mare, ca cei care vor să treacă de aici la voi să nu poată, nici de acolo să treacă la noi“ (*Luca* 16, 26). Paradisul nu va mai întreține nici un fel de complicitate cu Infernul, posibilitatea unei promovări a sufletelor dintr-un loc în altul apărând, în lumina unor asemenea imagini, ca absurdă. Contururile duratei încep să includă și domeniul eticii, iar timpul subiectiv va dobândi un statut definitiv și ireversibil.

Veritabil manifest al noilor concepții eschatologice, reprezentarea *Judecății din Urmă* din pridvorul bisericii mari a mănăstirii Hurezi[2] nu mai vizează condamnarea exclusivă a celor ce nu se află sub jurisdicția Bisericii. Păcatul, diversele încălcări ale regulilor vieții creștine fac acum obiectul demonstrației iconografice. Pictorul îi aruncă în râul de foc pe „regii tirani“, pe bogat, pe hoț, pe cârciumar și pe câțiva reprezentanți ai meseriilor (morar, brutar, băcan, cizmar). Conducătorii care abuzează de putere, tâlharii, bogătașii chiar, e lesne de înțeles de ce nu sunt priviți cu simpatie într-un loc a cărui populație de monahi era invitată să practice virtuțile evanghelice. Dar ce-au făcut oare bieții meșteșugari pentru a merita să li se dea brânci în focul Gheenei? S-a spus că am avea de-a face cu o critică socială, cu un aspect simbolic al luptei de clasă[3]. Sau cu o complicitate „între zvonul public, răzbunare a săracilor împotriva țăranilor înstăriți și meșteșugarilor, și Biserică, grijulie să-i aducă pe nonconformiști pe calea cea bună“[4]. Întru totul de acord, vocația Bisericii este să ia întotdeauna partea săracilor. În ce măsură însă

---

[1] V. analiza pătrunzătoare a lui Pierre CHAUNU, *La mort à Paris*, p. 77.

[2] Reproducerea cea mai convenabilă la A. BALTAZAR, „Frescurile de la Hurezi - Biserica cea mare“, *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice* II/2, 1909, p. 81.

[3] Teodora VOINESCU, „Elemente locale realiste în pictura religioasă din regiunea Craiova“, *Studii și Cercetări de Istoria Artei* I/1-2, 1954, pp. 72-74.

[4] Andrei PIPPIDI, „L'accueil de la philosophie française du XVIII[e] siècle dans les Principautés Roumaines“, in Alexandru ZUB (éditeur), *La Révolution française et les Roumains. Impacte, images, interprétations*, Iași, 1989, p. 215

meșteșugarii apar în ochii autorităților ecleziastice drept nonconformiști? Cu ce s-au făcut oare vinovați?

Să aflăm părerea unui martor contemporan al frescelor de la Hurezi. Să ascultăm, încă o dată, vocea lui Antim Ivireanul:

> „Și vă poruncesc tuturor, cîț sînteț cu meșterșug și cu negutătorii, veri de ce breaslă, ca de acum înainte, duminecile și sărbătorile cele mari... să vă închideți prăvăliile și nici să vindeț, nici să cumpărat... nici să lucraț și precum zic să faceț... Încăș poate să zică fieștecine din voi, în gândul său: dară noi avem nevoi grele asupra noastră și nu putem să facem aceste ce zici... Să nu socotiț că-i va fi milă lui Dumnezeu de noi, să ne iarte pentru căci avem nevoi... ce ne va băga de unde nu vom putea să mai eșim“[1].

Discursul mitropolitului și imaginea de la Hurezi – creată sub îndrumarea unui alt prelat eminent, arhimandritul Ioan – ne dezvăluie neliniștea clerului înalt în fața pierderii de prestigiu social pe care o suferă timpul liturgic. Negustorul este incriminat, fără dubii, sub trăsăturile „bogatului“. Meșteșugarii puteau fi adesea necinstiți sau nepricepuți, erau însă rareori cu adevărat înstăriți. Nu săracii sunt cei care, mânați de un sentiment de frustrare, ar fi vrut să-i vadă pe artizani rostogolindu-se în focul veșnic. Ochiul răuvoitor aparține Bisericii. Da, meșteșugarii sunt amenințați, în predici și imagini, pentru că lucrează la constituirea timpului profesional, a timpului muncii, pentru că sunt agenții care macină din interior textura comunitară a societății de tip tradițional-agrar. În veacul al XVIII-lea și în primele decenii ale secolului următor, meșteșugarul a fost un purtător aproape solitar al individualismului, în calitate de posesor al unei îndemânări ce depășea cadrele economiei dominante, întemeiată pe timpul natural. Hărnicia calculată și îndreptată spre profit a artizanului nu se acordă cu unitatea duratei și nici cu solidaritățile creștine. Meșteșugarul este un „prieten“ al muncii și, cu acest titlu, un izolat printre românii însuflețiți de etica ortodoxă.

---

[1] ANTIM, *Opere*, pp. 27-28.

În secolul al XVIII-lea alteritatea socială a meșteșugarului este deci radicală. Acesta nu trăiește ca toată lumea. Nu merge la biserică sau o face rar, muncește duminica, nu seamănă, nu seceră, este adesea străin. Din moment ce nu se mai poate evita ca o tăietură eschatologică să fie practicată de-a lungul Bisericii, este preferabil să fie sacrificați acești marginali, acești nou veniți. Căci sunt mai vizibili, mai vădit diferiți decât funcționarul și boierul. Pe de altă parte, stăpânul de pământ și dregătorul se află dintotdeauna în orizontul satului, fac parte din peisajul tradițional peste care timpul natural își alternează ciclurile.

Într-adevăr, în raport cu timpul Bisericii, meșteșugarii și chiar negustorii sunt niște marginali nonconformiști. Nonconformiști ce trebuie marginalizați pentru eternitate.

Să nu uităm totuși că tema Judecății, în redactarea iconografică pe care a primit-o în epoca crizei de conștiință, nu a fost expresia „mentalității" colective, ci o elaborare a elitei ecleziastice. Meditația eschatologică operase, până atunci, cu un singur criteriu: apartenența la Biserică. Dislocuirea vechilor cadre mentale a fost lentă, maturizarea individului și a problemelor sale nu mai puțin ezitantă. Printr-un straniu compromis, statutul persoanei este acum dedus dintr-un alt tip de apartenență, mai puțin globală decât cea eclezială. Păcătosul trebuie să poarte o identitate socială. Biserica românească, am spus-o de câteva ori, nu era pregătită, la sfârșitul Vechiului Regim, să promoveze autonomia timpului interior, să încurajeze singularizarea conștiinței individuale.

Deși nu era, în fond, decât un compromis, soluția iconografică adoptată la Hurezi a fost ulterior considerată prea severă și înnoitoare. În 1722 are loc o dublă tentativă de repliere pe pozițiile vechiului optimism eschatologic: în biserica mare a mănăstirii Văcărești și în biserica Crețulescu din București este înfățișată câte o imagine a *Apocalipsei*[1], viziune glorioasă a celei

[1] Cornelia PILLAT, „Quelques aspects du thème de l'Apocalypse dans la peinture de la Valachie du XVIII^e siècle", *Revue Roumaine d'Histoire de l'Art* X/2, 1973, p. 169.

de-a doua veniri a Capului Bisericii care, la sfârşitul timpurilor, va transporta totalitatea credincioşilor în Ierusalimul ceresc şi va pune capăt domniei Principelui întunericului. Totuşi, acest discurs figurativ retardatar nu va avea nici un viitor. Judecata va ocupa, în continuare, centrul reflecţiei eschatologice.

În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea va triumfa, fără rival, tipul de redactare iconografică de la Hurezi. Oricât de greu a cântărit prestigiul ctitoriei brâncoveneşti într-un asemenea succes, el nu a fost mai mult decât un argument suplimentar ce a încurajat difuzarea unei noi viziuni asupra timpului de după moarte. Pictat în pridvorul bisericilor muntene[1], ori în narthexul bisericilor maramureşene[2], fluviul de foc al Gheenei va purta în Infern o mulţime pestriţă de păcătoşi: negustori şi meşteşugari de tot soiul, funcţionari, preoţi, călugări, prostituate, boieri, soldaţi şi ţărani. Prin multiplicare, categoriile de condamnaţi la chinurile Iadului ajung să constituie un spectru atotcuprinzător al societăţii.

Spre 1800, voracitatea Infernului nu va mai cruţa pe nimeni. Fiecare membru al comunităţii, atât timp cât aparţine unei stări sau unei profesii, oricare ar fi acestea, va fi un damnat potenţial. Pe o asemenea cale ocolită – ce avea avantajul de a menaja clişeele eschatologice tradiţionale, fără a brusca mentalităţile colective printr-o individualizare nemijlocită a destinului postum – individul, această invenţie a modernităţii, îşi face, în sfârşit, apariţia în civilizaţia românească.

De la sfârşitul timpurilor la modernitate

Să încercăm să situăm mai precis, cu ajutorul câtorva surse de natură serială, această ruptură decisivă. Studiul cantitativ al scrierilor eschatologice din ultima parte a Vechiului Regim ne va permite, probabil, să înţelegem mai bine cronologia difuzării

---

[1] Andrei PIPPIDI, *op. cit.*, pp. 215-216.

[2] Anca POP-BRATU, *Pictura murală maramureşeană*, Bucureşti, 1982, index iconografic s.v. *Judecata de Apoi*.

crizei de conștiință, a coborârii ei de la vârf spre straturile mijlocii. Căci tacticile literare de explorare a morții și a lumii de dincolo ne divulgă, simultan, și atitudinile unei societăți față de problema timpului. Reprezentările eschatologice sunt reflexul unei durate istorice care s-a izbit de propriile sale limite.

Dintr-un eșantion de 4 413 codice românești din Biblioteca Academiei Române[1], mi s-a părut că pot fi selectate 237 de texte cu conținut eschatologic, pe care le-am distribuit în patru grupe:

1) comentariile patristice la *Apocalipsa* Sf. Ioan, reproduse în manuscrise sub numele lui Chiril din Ierusalim, Andrei din Cezareea ori Ioan Damaschin;

2) crestomațiile, compilații destul de libere, în care fragmente apocrife și compoziții mai recente sunt grefate pe structura unei opere clasice: selecția începe, de exemplu, cu un comentariu patristic, pentru a se încheia cu o vedenie;

3) acestea din urmă, atunci când sunt copiate independent, fac obiectul celei de-a treia rubrici: *viziunile* atribuite lui Daniel, Macarie, Metodie, Grigore Monahul, femeii Sofiana și multor altora sunt, de fapt, texte de origine și epocă diferite, profund impregnate de sensibilitatea populară și foarte puțin preocupate de rigoarea teologică;

4) în sfârșit, ultima categorie cuprinde lucrări *apocrife* (Apocalipsele Maicii Domnului, Sfântului Pavel, al lui „Ioan" etc.) în care imaginarul religios se exprimă fără opreliști.

Manuscrisele care conțin toate aceste scrieri nu au fost întotdeauna datate de copiștii lor. Am fost obligat să procedez, în consecință, la un decupaj cronologic pe transe de douăzeci de ani, suficient de sigur din punct de vedere al datării și, în același timp, foarte potrivit pentru a surprinde fenomenele tendențiale:

---

[1] Sursa eșantionului: Gabriel ȘTREMPEL, *Catalogul manuscriselor românești*, I-III, București, 1978-1987.

	1690-1719	1720-1739	1740-1759	1760-1779	1780-1799	1800-1819	1820-1849	
1)	*17,1%* 6 100%	*14,3%* 5 71,4 %	*14,3%* 5 28,3 %	*25,7%* 9 28,1 %	*14,3%* 5 7%	*14,3%* 5 6,2%		*13,6%* 35
2)		*1,6%* 1 14,3 %	*11,5%* 7 33,3 %	*11,5%* 7 21,8 %	*16,4%* 10 14%	*45,9%* 28 35%	*13,1%* 8 20%	*23,7%* 61
3)		*1,4%* 1 14,3 %	*5,4%* 4 19,1 %	*13,5%* 10 31,2 %	*31,1%* 23 32,5 %	*29,7%* 22 27,5 %	*18,9%* 14 35%	*28,8%* 74
4)			*5,8%* 5 23,8 %	*6,9%* 6 18,9 %	*37,9%* 33 46,5 %	*28,7%* 25 31,3 %	*20,7%* 18 45%	*33,9%* 87
	6 2,3%	7 2,7%	21 8,2%	32 12,5 %	71 26,5 %	80 31,1 %	40 13,6 %	*100%* 257 100%

Fondatorul preocupărilor eschatologice de la sfâr Vechiului Regim românesc a fost, fără îndoială, mitropo Theodosie al Ungrovlahiei (1679-1708). În 1682 își făcea pul intenția de a traduce în românește un comentariu lati *Apocalipsei* lui Ioan[1], iar în 1704 tălmăcea din slavonă pe c

[1] Cléobule D. TSOURKAS, *Germanos Locros, archévêque de Ny son temps (1645-1700). Contribution à l'histoire culturelle des Balka XVII^e siècle*, Thessaloniki, 1970, pp. 95, 98-99.

lui Andrei din Cezareea[1], destinat unui impunător succes în rândul copiștilor de manuscrise din secolul al XVIII-lea.

Până în 1727 – data primei crestomații a eșantionului[2], ce alătură *Tâlcul* lui Andrei al Cezareei „scos pre rumânie" de episcopul Damaschin al Buzăului de *Visul Maicii Domnului* – comentariile savante ale *Apocalipsei*, rod al prăbușirii certitudinilor eschatologice ale elitei, domină fără nici o concurență. După acest an, cele șapte procente ale stării a treia care talonează elita încep să resimtă unda de șoc a crizei de conștiință și aduc pe scenă miscelaneele și viziunile. Anul 1747 marchează o cotitură hotărâtoare prin explozia textelor apocrife, martore ale unei tensiuni eschatologice ce se pregătește să cucerească straturi încă și mai profunde ale societății. Dacă în 1759 primul loc revine încă crestomațiilor, ca manifestare oarecum „cultă" și îngrijită din punct de vedere teologic a neliniștii eschatologice, în 1799 apocrifele, ca expresie caracteristică a unor credințe de factură hotărât populară, vor deține întâietatea.

Crenelul cronologic 1800-1820 răstoarnă din nou procentajul în favoarea crestomațiilor. Reforma monastică a starețului Paisie de la Neamț a repus „ceata sufletească" pe urmele marii tradiții ascetice și mistice a Răsăritului post-bizantin. Călugării, prezenți în număr mare printre copiștii de manuscrise, își pierd astfel interesul pentru vedenii și texte apocrife, îndreptându-se spre o literatură eschatologică mai pătrunsă de spiritul patristic. Ultimul interval asigură totuși triumful eschatologiei populare. De altfel, grupul cel mai consistent este, pe ansamblu, cel al apocrifelor, care, împreună cu viziunile, furnizează aproape două treimi din unitățile eșantionului.

Tabelului nostru îi lipsește totuși ceva. Am eliminat cu bună știință din eșantion manuscrisele de proveniență ardelenească, ce comportă o discuție specială, chiar dacă nu formează un lot prea consistent.

---

[1] Biblioteca Academiei Române, ms. rom. 2469, ff. 1-149.
[2] Biblioteca Academiei Române, ms.rom. 1317, ff. 292-378.

Iată, acum, într-un tabel separat, o situație estimativă a scrierilor eschatologice copiate în Transilvania[1]:

1680-1689	1690-1709	1710-1729	1730-1749	1750-1769	1770-1789	1790-1810
2 6,25%	7 21,87%	1 3,12%	2 6,25%	5 15,62%	5 15,62%	10 31,25%

Cotele cele mai înalte sunt atinse în decadele ce încadrează începutul și sfârșitul veacului. Cauzele primului val de literatură eschatologică sunt probabil de căutat în criza de structură traversată de principatul Ardealului o dată cu integrarea lui între statele Casei de Austria. Stratul foarte subțire de *Gebildeten* – o elită intelectuală propriu-zisă nu se va naște decât mult mai târziu, când Unirea cu Roma va da primele roade – participă deocamdată la sensibilitatea eschatologică a națiunilor politice dominante. Coordonarea atitudinilor față de durată ale tuturor românilor, ardeleni și moldo-valahi, se va realiza numai spre 1800. Dovadă suplimentară, dacă mai era nevoie, a faptului că unificarea credințelor și practicilor colective, precum și sinteza experiențelor istorice ale românilor nu se încheie, în liniile sale cele mai mari, decât la cumpăna secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea.

O analiză, oricât de rapidă, a datelor puse până acum în lucru ar putea conduce la cel puțin două concluzii de fond:

1. În cursul veacului al XVIII-lea, criza de conștiință coboară lent de pe înălțimile ocupate de elita socială și intelectuală pentru a pătrunde progresiv în toată adâncimea atitudinilor și comportamentelor colective. Acest proces de difuzare a simptomelor crizei de la vârf înspre bază se exprimă într-un limbaj eschatologic.

2. Criza de conștiință populară cu chip eschatologic culminează în perioada 1780-1820, ce ar trebui considerată, din această

[1] Sursa eșantionului: Gabriel ȘTREMPEL, *Catalogul manuscriselor românești*, I-III, București, 1978-1987 și Nicolae COMȘA, *Manuscrisele românești din Biblioteca centrală de la Blaj*, Blaj, 1944.

perspectivă, drept cea a crepusculului Vechiului Regim. Cunoașterea tradițională, împărtășită de marele număr (cât de mare, nu se poate în fond preciza, deoarece majoritatea stăruie încă în tăcere), își consumă ultimele resurse într-o explozie a imaginarului eschatologic.

Suntem cumva îndreptățiți să desprindem concluzii de un ordin atât de general pe temeiul analizei cantitative a unui singur tip de surse?

Să punem deci la contribuție și un indicator diferit al atitudinilor temporale. Este vorba despre literatura premonițională, de prevestire a viitorului, de interpretare a viselor și a semnelor naturale, despre scrierile destinate explorării sorții individuale și protejării destinului împotriva forțelor malefice, texte ce avuseseră o prezență extrem de discretă în Evul Mediu, dar care se instalează cu autoritate în miscelaneele de la sfârșitul Vechiului Regim: *trepetnice de semne omenești*, *amulete*, *veleaturi ce s-au găsit pre o tablă de plumb la un elin mort*, talismane, descântece, *însemnări despre vise*, „zile bune și zile rele“, *gromovnice*, oracole și preziceri de tot soiul, *rujdenițe* (zodiere), *roata norocului* și altele din aceeași familie.

Eșantionul[1], distribuit pe decenii, confirmă constatările precedente cu privire la cotitura marcată de deceniul 1790-1800:

1760-1769	1770-1779	1780-1789	1790-1799	1800-1809	1810-1819	1820-1829	1830-1839	1840-1849
4 5%	5 6,25%	7 8,75%	18 22,5%	13 16,25%	10 12,5%	9 11,25%	8 10%	6 7,5%

Să ne felicităm oare pentru aceste descoperiri care, în ultimă instanță, nu sunt deloc surprinzătoare? Orizontul temporal (1770) 1780 – 1820 (1830) se afla de mult în atenția istoricilor[2]. În afara

[1] Sursa eșantionului: Gabriel ȘTREMPEL, *op. cit.*

[2] *E.g.* Alexandru DUȚU, „Le renouvellement de la culture dans les pays roumains (1770-1830)“, *Annales Historiques de la Révolution française* 225, 1976, pp. 402-422 și Andrei PIPPIDI, *op. cit.*, pp. 219-250.

avantajului unei precizii cronologice sporite, ce ne aduce, cu adevărat nou, tratamentul serial aplicat acestor surse? Ceva esențial, mi se pare. Căci ceea ce făcea, de obicei, obiectul cercetărilor era reînnoirea ideilor în Principate, receptarea Luminilor în Ardeal, modernizarea culturii românești, formarea conștiinței naționale, ori reformularea atitudinilor și opțiunilor politice. Elita se afla, de regulă, în centrul atenției.

Or, ancheta noastră a încercat să surprindă, mai degrabă, practicile sociale ale duratei, s-a străduit să recompună sensibilitățile temporale ale majorității, derutante și mobile, a celor care și-au putut permite umilul lux de a scrie și de a citi. Ce se petrecea la nivelul cel mai de sus, în cercul relativ închis și izolat al cărturarilor și responsabililor politici nu ne-a interesat decât sub raportul mesajelor emise, sau omise, în direcția masei de *Gebildeten*, ale cărei lecturi dau seamă, într-o anumită măsură, despre ceea ce li se citea, în momentele de răgaz, la biserică sau în alte părți, celor nouăzeci și două de procente rurale.

Pentru a încheia, se cuvine să mai stăruim o clipă asupra semnificațiilor istorice ale acestor texte eschatologice, a căror înflorire (1780-1820) este contemporană atât cu milenarismul popular occidental[1], cât și cu cea de-a treia perioadă a mișcării exegetice a *Apocalipsei* din mediile elenofone (1767-1825)[2]. Toate scrierile eschatologice transcrise în manuscrisele românești aparțin „curentului popular de tip teologic și moral“, ce se opune – potrivit lui Asterios Argyriou, care a operat cu versiunile grecești

---

[1] Cf. Clark GARETT, *Respectable Folly. Millenarism and French Revolution in France and England*, Baltimore-London, 1975; John FLETCHER, Clews HARRISON, *The Second Coming. Popular Millenarism 1780-1850*, London, 1979; Mariana CAFFIERO, „Rivoluzione e millenio. Tematiche millenaristiche in Italia nel periodo rivoluzionario“, *Critica Storica* XXIV/4, 1987, pp. 584-602.

[2] Asterios ARGYRIOU, *Les exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque (1453-1821). Esquisse d'une histoire des courants idéologiques au sein du peuple grec asservi*, Thessaloniki, 1982, pp. 121-124.

ale acestor texte – grupului de opere străbătute de tensiunea unei așteptări mesianice cu tentă națională[1].

Cu excepția traducerii la București, în 1728, după un original imprimat la Moscova în 1703 la îndemnul lui Petru cel Mare, a unei lucrări despre felul în care trebuie citite semnele venirii lui Antichrist[2], în secolul al XVIII-lea românesc va fi copiată și citită o literatură eschatologică fără problematică mesianică și deci lipsită de țeluri politice. Venirea lui Antichrist nu constituie – ca în ochii grecilor pentru care, în 1698, Constantin vodă Brâncoveanu punea să fie tălmăcit un *Prognosticon al Moscoviților*[3] – un fel de preludiu al eliberării naționale și al triumfului final al Ortodoxiei, ci doar o etapă premergătoare Judecății din Urmă, un avertisment cu semnificație exclusiv morală.

Această eschatologie nu a fost nici proiecția unui prezent frustrat într-un viitor vindecat de toate neliniștile, nici așteptarea colectivă a ceasului izbăvirii și a eroului eliberator, nici, în final, un elan milenarist al maselor izgonite din muțenia lor de marile mutații palingenetice declanșate de Revoluție.

Dimpotrivă, meditația eschatologică a românilor a fost, în pragul epocii moderne, expresia unei crize de conștiință generalizată ce se consuma în interiorul unui sistem tradițional de siguranță. Disoluția idealului unei solidarități comunitar-agrare, manifestarea în plină zi a eșecului social al mesajului creștin, ruptura unității epistemologice și a continuității de sens dintre timp și eternitate au dus la o deconstrucție a istoriei, la o *destorificazione*[4] eschatologică a experienței individuale a duratei.

Dacă, la cumpăna secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, elita își găsise un refugiu în exercițiul rațiunii și în prospectarea viitorului, păturile mijlocii au înțeles, la rândul lor, că structurile tradiționale

---

[1] IBIDEM, pp. 100-102.

[2] Biblioteca Academiei Române, ms.rom. 2164, precum și copiile sale: ms.rom. 2195 (copiat în 1754) și ms.rom. 3164 (mijlocul secolului al XVIII-lea).

[3] Asterios ARGYRIOU, *op. cit.*, pp. 109-110.

[4] Ernesto De MARTINO, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle Apocalissi culturali*, Torino, 1977, pp. 222 *sq.* și 355 *sq.*

ale cunoașterii nu mai rezistă la încercările timpului prezent. Iar eschatologia a fost calea prin care mentalitatea colectivă a făcut descoperirea viitorului. Un veac mai târziu decât elitele, straturile populare ale societății au început să gândească timpul la viitor. Ignorând existența unor „mituri de înlocuire“, această reflecție a recurs, inevitabil, la singurele imagini – literare și figurative – disponibile în repertoriul tradițional, cele ale timpului de dinainte și de dincolo de Judecată, eveniment final în care omul se va găsi, fără alt sprijin în afara propriei sale conștiințe, față în față cu eternitatea.

Prin intermediul imaginilor apocaliptice, imaginarul popular s-a lăsat antrenat și el în prospectarea viitorului și în inventarea individului, cele două demersuri intelectuale caracteristice modernității.

Ceea ce nu înseamnă că distanța dintre credințele și practicile colective, pe de o parte, și cultura elitelor, de cealaltă parte, s-a micșorat. În cursul ultimelor decenii ale secolului al XVIII-lea, procentul din vârful piramidei sociale își va regăsi siguranța și optimismul. Viitorul luminos al patriei se va substitui veșniciei fericite a comunității ortodoxe.

Prelații moldoveni flirtează cu voltairianismul și masoneria[1], clerul din Ardeal își cheltuiește energia în lupta de emancipare națională, fețele bisericești din Țara Românească se îngrijesc de luminarea poporului[2], aristocrația nu meditează decât la reforme politice și fabrică neîncetat proiecte de guvernare. Elitele sunt cuprinse de voluptatea culturii moderne și de febra europenizării. Obiectivul lor aproape unanim este acum acela de a pune stăpânire pe „darurile cele bune ale Europei“[3].

---

[1] Nicolae IORGA, *Francmasoni și conspiratori în Moldova secolului al XVIII-lea* (extras din *Academia Română. Memoriile Secțiunii Istorice*, seria III, tom VI, mem. 12), București, 1928.

[2] Alexandru DUȚU, *Coordonate ale culturii românești în secolul XVIII*, București, 1968, pp. 117-170.

[3] Dintr-o scrisoare din 1827 a lui Nicolae Glogoveanu, Nicolae IORGA, „Contribuțiuni la istoria învățământului în țară și în străinătate 1780-1830“, *Academia Română. Memoriile Secțiunii Istorice*, seria II, tom XXIX, mem. 3, 1906, p. 47.

Cu ajutorul rațiunii, elita se pregătește să construiască timpurile moderne. Intelectualii învață să se supună Rațiunii de stat. În 1836, Petrache Poenaru se adresa elevilor Școlii de la Sfântul Sava cu îndemnul de

> „a ve face vrednici de o nouă epocă, străduindu-ve a ve petrunde de duchul veacului de acum, care este duchul sciinței, al liniștei, al iubirei de omenire, al supunerei, al pravilei și al oblăduitorilor ce le sprijinesc“[1].

Secolul științei și legii, dar mai ales al *supunerii* față de cei care le promovează fusese, de altfel, inaugurat la Academia domnească din București încă din 1776, când Alexandru Ipsilanti – în edictul de reorganizare pregătit de o comisie alcătuită din opt boieri de treapta a doua și a treia, cu excluderea episcopatului și a protipendadei, cărora le-ar fi revenit, în alte timpuri, o astfel de sarcină – afirma că scopul guvernării este acela de a-i învăța pe oameni, prin intermediul școlilor publice, „să trăiască și să muncească rațional“[2].

Formată din inițiativa și sub patronajul instituțional al domniei, o nouă elită intelectuală românească se va naște, în ultima parte a epocii fanariote, ca o extensie funcțională a monarhiei juridico-administrative. Deși începuturile ei sunt oarecum discrete, această intelectualitate cu vocație birocratică, pregătită pentru funcția publică și având misiunea de a echilibra influența elitelor tradiționale în actul de guvernare, se constituie ca un produs aproape exclusiv al Rațiunii de stat. Cu acest titlu și potrivit sfatului dat de Petrache Poenaru, noua elită a modernizării va asigura continuitatea unui mod de guvernare *paternalist* și *autoritar* ce pare să caracterizeze, în asamblu, căile de dezvoltare

---

[1] V.A. URECHIA, *Istoria școalelor de la 1800-1864*, I, București, 1892, p. 317.

[2] Ariadna CAMARIANO-CIORAN, *Les Académies princières de Bucarest et de Jassy*, pp. 44-45.

urmate de toate țările de tradiție culturală post-bizantină și ortodoxă[1].

Aici, în zona acestui echilibru dintre diferitele componente ale elitei, poate fi identificat unul din motivele pentru care modernizarea societății românești a fost un proces lent și marcat de tentația nedesăvârșirii, încă și mai *defensiv* decât fenomenele similare din restul Europei centrale[2]. Luminile românești s-au ferit cu grijă de orice complicitate cu practica valorilor pe care le-au enunțat, s-au mulțumit să strălucească deasupra unui orizont pur intelectual, fără a face efortul să pătrundă în spațiul concret al vieții sociale.

Acesta este probabil motivul pentru care Gheorghe Șincai, atunci când își propune să redacteze o *Învățătură firească spre surparea superstiției norodului*, se ferește să pornească de la studiul direct al credințelor și practicilor populare ale românilor din Ardeal – pentru a le scruta originile, a le evalua răspândirea și a le căuta remedii –, ostenindu-se în schimb să traducă cu multă acribie filologică, după două ediții diferite, o lucrare inspirată de un peisaj antropologic și etnologic întru totul diferit, *Volks Naturlehre* de J.H. Helmuth[3].

Iluminiștii români nu prea par a fi contemporani cu majoritatea a cărei identitate națională se simt chemați să o argumenteze și să o apere. Lecturile lor sunt în avans cu cel puțin un secol față de cele ale straturilor sociale imediat inferioare, educația lor este *delicata*, cum observa Dieta ardeleană din 1791, adăugând că această elită este *supra statum suum educata*[4]. Și în Transil-

---

[1] V. Andrew C. JANOS, *East Central Europe in the Modern Times. The Politics of the Borderlands from Pre- to Postcommunism*, Stanford, 2000, pp. 45-48.

[2] Pentru conceptul de *modernizare defensivă*, Helmut REINALTER, „Aufgeklärte Absolutismus und Josephinismus“, in IDEM (Hrsg.), *Der Josephinismus*, Frankfurt am Main, 1993, p. 20.

[3] Gheorghe ȘINCAI, *Învățătură firească spre surparea superstiției norodului*, ediție de Dumitru Ghișe și Pompiliu Teodor, București, 1964, pp. 39-40.

[4] Ioan LUPAȘ, „Contribuțiuni la istoria românilor ardeleni, *1780-1792*“, *Academia Română. Memoriile Secțiunii Istorice*, seria II, tom XXXVII, 1914-1915, pp. 756-757.

vania, starea a treia românească a fost adusă pe lume de monarhia juridico-administrativă. Națiunile politice privilegiate au înțeles imediat pericolul: ridicată de reformele iosefine din mijlocul stării țărănești și a nobilimii mărunte, această nouă elită românească, lipsită de „mijloace de producție" proprii, ruptă de baza ei economică și socială, are neapărată nevoie de stat pentru a supraviețui, după cum și statul funcționăresc de tip austriac este obligat să se sprijine pe o asemenea birocrație intelectuală în opera lui de demolare a regimului de stări și privilegii de origine medievală.

În schimb, în Principate, unde monarhia administrativă nu este deocamdată suficient de puternică pentru a putea formula un proiect atât de ambițios, însăși forma în care este rostită voința de modernizare și opțiunea pentru europenizare împrumută, într-o primă etapă și în toate domeniile cunoașterii, vocea liniștitoare a tradiției. Discursul elitei afirmă noutatea cu aerul că nu face altceva decât să confirme valorile trecutului. Îndrăzneala gândirii trebuie să se exprime în limbajul consacrat de cultura comună bizantino-ortodoxă.

Astfel, pe plan juridico-politic, redactorii unui monument de raționalizare a dreptului de talia *Codului Calimachi* din 1816-1817, compilat după Codul civil austriac din 1811, în loc să etaleze și să sublinieze caracterul inovator al doctrinei puse în lucru, au preferat să-și disimuleze modelul în spatele unei table de materii redactată după tipicul „capetelor" din vechile pravile împărătești[1].

Cele mai revoluționare acte de drept public ale secolului al XVIII-lea, ambele inițiate și promulgate de Constantin Mavrocordat, exprimă fără nici un fel de echivoc tensiunea dintre inovația constituțională și obiceiul țării. Decizia obștească a țării constituționale de desființare a rumâniei se prezintă fără

---

[1] G. MANTZOUPHAS, „Die Gründe für die absichtliche Verschweigerung der oestererreichischen Vorlagen des moldauischen Codex civilis vom Jahre 1817", *Zeitschrift der Savigny Stiftung* LXXXII, 1965, pp. 326-333.

ezitare ca o măsură menită să pună capăt unui vechi obicei, dar nu în temeiul incompatibilității acestuia cu rațiunea și Luminile, ci pe baza unei argumentații evanghelice. După aproape un mileniu și jumătate de creștinism și la patru secole de la „descălecatul țării“, boierimea Țării Românești descoperă abia la 5 august 1746 că „a avea supuși robiei pe pravoslavnicii creștini... nu iaste lucru creștinescu, ci de mare pagubă sufletelor“:

> „În pământul țării noastre vedem că multe den céle vechi obicinuiri care s-au cunoscut că sântu bune și de folos și de cei în urmă stăpânitori s-au întemeiat desăvârșit și sântu păzite nestrămutate. Dar și unele dintr-acéste vechi legături vedem că nu numai că nu au fost de nici un folos, ci și de mare pagubă sufletului creștinescu, după cum au fost acestu vechiu și rău obicéiu al rumâniei carele de la moșii și strămoșii noștri până astăzi au rămas asupra capului nostru. Pentru că a fi frații noștri cei întru Hristos suptu jugul robiei noastre nu iaste altu păcatu mai greu și mai mare, pentru că și Domnul nostru Iisus Hristos în sfânta evanghelie ne învață zicându: «Iubește pe de aproapele tău ca însuți pre tine». Ci de vréme că să cade să fim supuși aceștii porunci și învățături, nu trebue să punem pe frații noștri cei întru Hristos suptu jugul robiei“[1].

În schimb, trei ani mai târziu, boierii moldoveni se mulțumesc să constate că vecinia nu este decât o neînțelegere, favorizată poate de „îndrăsneala unora din stăpânii moșiilor“ care au încălcat abuziv „rânduealǎ s-au păzit și de răposații domni cei vechi“; de aceea, țăranii ar fi interpretat greșit anumite practici, vecinia „părându-le lor o supunere ca de robie“; în concluzie, stăpânii satelor, „atâta parte bisericească, cât și boierească și altă obștie“ hotărăsc să restaureze vechile obiceiuri ale „domniei și a

[1] *Documente privind relațiile agrare în veacul al XVIII-lea*, vol. I, *Țara Românească*, ediție de Vasile Mihordea, Șerban Papacostea și Florin Constantiniu, București, [1961], p. 463.

visteriei și a pravelii" și să îngăduie sătenilor „să găsască îndreptare și mântuire de numele vecinii"[1].

Pe 7 aprilie 1749, la o zi după ce boierii moldoveni desființează șerbia sub forma unei întăriri a obiceiului, domnul Țării Românești, Grigore Ghica, publică, în arenga unui hrisov, un fel de declarație-manifest împotriva înnoirilor:

> „găsind țâra în rea stare și dărăpănată de înoirile ce s-au fost izvodit după vreme de la o seamă de ani încoace și cercetând pricinile cu amăruntul, am aflat că nu pentru alt s-au dărăpănat și s-au împrăștiat țeara, fără numai de obiceiurile cele nouă și rele ce s-au fost făcut de la o seamă de vreme încoace"[2].

La rândul ei, literatura religioasă se deschide și ea către Occident printr-o mișcare intelectuală ce îmbracă veșmintele stilistice ale tradiției bizantine. În 1819, ieromonahul Stratonic și monahul Antonie publică la Iași o *Carte folositoare de suflet despărțită în trei părți*, tradusă după *Exomologhitarionul* lui Nicodim Aghioritul care transpusese în greacă, fără a-și dezvălui sursa, *Il confessore instruito* și *Il penitente instruito* ale iezuitului Paolo Segneri (1624-1694), între care intercalase, pentru a da ansamblului o culoare răsăriteană, *Canoanele* Sfântului Ioan Postitorul[3]. Șapte ani mai târziu, prin grija arhimandritului Dometian, se tipărește la Neamț o *Carte de suflet... sau nevăzut război*, tălmăcire după o altă lucrare a lui Nicodim, *Aoratos polemos*, la rândul ei o traducere nemărturisită și omologată prin inserarea unor citate din Isaac Sirul sau Grigore Palamas, după *Il combatimento spirituale* al theatinului Lorenzo Scupoli (1530-1610)[4]. *Cartea folositoare de suflet* și *Războiul nevăzut*,

---

[1] *Documente privind relațiile agrare în veacul al XVIII-lea*, vol. II, *Moldova*, ediție de Vasile Mihordea, Ioana Constantinescu și Corneliu Istrati, București, 1966, pp. 287-289.

[2] *Arhiva romana. Documente istorice publicate de P. Teulescu*, seria anteiu, București, 1860, pp. 81-82.

[3] Italo CITERIO, *L'orientamento ascetico-spirituale di Nicodemo Aghiorita*, Alessandria, 1987, pp. 117-120, 358-361.

[4] IBIDEM, pp. 116-117, 354.

două autentice opere baroce, două piese de bază ale Reformei catolice au ajuns să fie socotite, până astăzi, datorită abilității dublei operații de reciclare, de „spălare“ a originii lor teologice întreprinsă de Nicodim și de mediile paisiene din Moldova, drept cărți de căpătâi ale călugărilor și duhovnicilor ortodocși.

La drept vorbind, în cele două exemple citate, suspectă este nu atât revoluția conceptuală adusă de modernitate și de occidentalizare, cât evidenta incapacitate a acestora de a se investi într-un exercițiu sistematic – chiar dacă uneori străbătut de resentimente – al supunerii față de autoritățile tradiționale, politice și ecleziastice.

Creșterea economică, dinamizarea raporturilor sociale, maturizarea noilor structuri ale cunoașterii, liberalizarea sistemului politic nu atârnă prea greu în ideea pe care elita și-o face despre trecerea la modernitate. Practic, Luminile românești sunt petiționare, se hrănesc cu memorii, proiecte, petiții, imagini, traduceri, lecturi și discursuri. Experiența modernității este trăită ca așteptare a venirii unui stat providențial care, prin forța organizării sale juridice și administrative, va dezrădăcina, dintr-o dată, Vechiul Regim și va impune o nouă ordine politică, în care națiunea și ortodoxia vor domni într-un spațiu public raționalizat și autonomizat prin enunțul sistematic al valorilor iluministe.

Bună țară, rea tocmeală

Să fie oare modernizarea, considerată ca o specie istorică, mai mult decât un nume comun dat transformărilor economiei, societății și instituțiilor, renovării formelor și obiectivelor cunoașterii, precum și schimbării condițiilor de trai pe care națiunile europene le-au cunoscut, în măsuri foarte diferite, pe firul secolului al XIX-lea? Mi se pare, mai degrabă, că modernizarea, în calitate de proiect mai mult sau mai puțin amânat, dar constant, al societății românești nu este doar un proces care ordonează viața, munca, gândirea, activitățile și exigențele oamenilor în funcție de viitor, ca și cum toate acestea ar fi

condamnate la progres și menite unei inevitabile dezvoltări. Modernizarea privește, în egală măsură, și acele straturi dense de comportamente, atitudini, gesturi, practici și cuvinte a căror semnificație nu este niciodată contemporană cu ea însăși și cu atât mai puțin îndreptată spre viitor, ci, dimpotrivă, întotdeauna alimentată de un sens care-o precede și care-i impune propriile sale reguli.

Ar trebui, poate, să ne reprezentăm modernizarea țărilor române ca pe un fenomen cu două fețe. Pe una din ele ar fi vizibile acele activități – ca de pildă producția, distribuția și consumul avuțiilor – în care se alătură elemente desperecheate și discontinue, articulate potrivit unor modele încrucișate, fără coeziune de origine și de structură. Din această pricină, astfel de activități se află în cele din urmă în imposibilitatea de a inventa forme cu adevărat noi de producție și de distribuție, se văd împiedicate să înțeleagă legile economiei liberale și să le întrupeze în instituții. Cel de-al doilea chip al modernității ar fi cel politic, sau, mai bine spus, cel al discursurilor și practicilor politice, al formelor luate de politică, al alegerii obiectului pe care aceasta și-l atribuie în exclusivitate și al metodelor pe care i le aplică.

Aceste două dimensiuni, ce dau profunzime timpului modernității, stabilesc între ele un fel de pantă, politica nutrind în mod constant ambiția de a fonda prezentul și de a anticipa viitorul, obligat să-și caute în trecut propriul fundament și justificarea ultimă. Nu este deci de mirare că acest viitor, atârnat de istorii care nu-i sunt subordonate, este finalmente abandonat. Astfel, de-a lungul celui de-al XIX-lea veac, politica capătă, la români, forma unei anticipări a trecutului. Valorile imaginare cu care acesta este investit, aureola mitică care învăluie conștiința istoriei, curiozitatea pentru urmele întemeietoare pe care înaintașii le-au lăsat în folosul urmașilor, toate acestea evidențiază faptul că, în zorii vârstei democratice, românii s-au trezit despuiați de Istorie și s-au pornit imediat să caute, în adâncul memoriei lor colective și printre toate monumentele și documentele ce le stăteau la îndemână, o istoricitate care, totuși, s-a dovedit ambiguă. Căci

intelectualii români se vor deprinde, de acum înainte, să gândească viitorul în termeni de întoarcere la trecut și nu ca pe o devenire, o dezvoltare, o invenție și o noutate.

Fără îndoială, un asemenea recurs la istorie, o astfel de revărsare a trecutului pe suprafața prezentului a avut loc dintr-un motiv extrem de precis. A fost necesar ca vechile stări de echilibru social să se rupă sub greutatea procesului de raționalizare a actelor de guvernare – întreprins deopotrivă de ultimii fanarioți în Principate, ca și de administrația austriacă în Ardeal – pentru ca să apară, la intelectualii romani, o reflecție de tip politic asupra trecutului. A fost nevoie, în al doilea rând, de noile norme pe care climatul liberal al veacului le-a impus elitelor pentru ca trecutul să se constituie în principiu al viitorului. Aceste evenimente s-au produs în cadrul unei redistribuiri generale a valorilor a cărei victimă a fost tradiția creștină.

O mărturie de primă mână asupra acestei redistribuiri și asupra patologiei rupturii sociale pe care a produs-o este adusă, în 1866, de către Jacques Poumay, consul general al Belgiei în România. Documentul este suficient de important pentru a merita să fie reprodus pe larg[1]:

> „Pentru a judeca echitabil și cât se poate de complet caracterul românilor, ar trebui mai întâi să stabilim o distincție între oamenii Vechiului Regim și oamenii noi. Oamenii trecutului au avut toate viciile servituții, temperate totuși de un fel de cumsecădenie patriarhală și de o moderație a sentimentelor care-i făceau indulgenți față de ceilalți, pentru că și ei vroiau să se bucure de indulgența celorlalți. Acești oameni dispar, n-au mai rămas decât câțiva, resturi rare ale unui edificiu prăbușit; inutil să ne mai ocupăm de ei. Cei din noua generație prezintă un caracter complex, pe care voi încerca să-l determin cu o exactitate tot atât de îndepărtată de denigrare ca și de apologie.

[1] Valeriu STAN, „Un raport consular belgian din 1866 despre caracterul și moravurile românilor", *Revista Istorică* III/1992, pp. 1200-1201.

Înainte de toate, remarc că sentimentul religios este complet absent din sufletele lor: aceasta ține de esența însăși a religiei greco-ortodoxe, religie pe de-a-ntregul exterioară, lipsită de predicație și de învățământ teologic și consistând aproape numai din practici puerile la care oamenii din popor țin mult, împăcându-le totuși în chip desăvârșit cu o mare licență a moravurilor și pe care oamenii de lume le dispretuiesc ca pe niște copilării ridicole.
Clerul este, în general, lipsit de instruire (sunt câteva excepții onorabile). Clerul înalt iubește intriga, clerul de jos are viciile ignoranței, totul fiind dominat de un spirit de toleranță excesivă, care ar fi o virtute dacă n-ar fi vorba despre indiferență. Familia nu există în România. Posibilitatea divorțului slăbește toate legăturile și face din căsătorie doar un concubinaj de mai scurtă sau mai lungă durată. Mai ales în Moldova această plagă s-a întins într-atât încât în aproape fiecare căsnicie există copii din diferite căsătorii, bărbați și femei pe care întâmplarea i-a adunat, pe care o altă întâmplare îi desparte. Educația maternă nu este posibilă acolo unde nu există o mamă. Crescuți în absența acestui sentiment divin, copiii nu aduc cu ei în societate decât un trist scepticism, a cărui consecință imediată este o relaxare înfricoșătoare a moravurilor.
Românii își iubesc țara, sau cel puțin vorbesc mult despre ea și se lasă cu ușurință purtați de emoție la auzul numelui patriei lor. Literatura lor se bizuie pe de-a-ntregul pe acest sentiment și pe cel al iubirii, dar poate că totuși imaginația cântărește mai greu decât inima în aceste emoții violente și rapide...
Românii înțeleg ușor, pricep imediat și au un spirit fin. Ei preferă, din toate domeniile de studiu, dreptul, pentru că acesta le pune în valoare un dublu instinct: cel al fineței în argumentație și cel al abundenței în vorbire. Să adăugăm că mulțimea de procese face ca profesia de avocat să fie foarte lucrativă. Există, păstrând proporția, mai mulți doctori în drept la români decât la orice alt popor din Europa. Cei mai mulți dintre aceștia și-au făcut studiile la Paris.
Citesc cu aviditate istoria, dar pentru a-și satisface mai degrabă o curiozitate copilărească decât pentru a învăța marile ei lecții. De aceea, ei preferă istoria contemporană și, în această istorie, partea anecdotică. Adoră pamfletele, istoria citită în alcov. Li se pare că viciile celor mari îi absolvă de

propriile lor vicii. Câțiva au abordat totuși latura de erudiție a istoriei; ei au strâns o groază de documente, dar le lipsește spiritul de coordonare...
În filosofie, iubesc îndestul arguțiile, dar se preocupă puțin de marile probleme religioase și sociale...
Științele exacte sunt cultivate de câțiva tineri, fiind în general neglijate de masa studenților.
Chestiunile politice îi preocupă în cel mai înalt grad. De zece ani, românii nu mai scriu decât articole de ziar și aceste articole, când nu sunt scrise de personalități, nu dezvoltă decât teorii găunoase, cărora le lipsește sancțiunea experienței.
Imaginația românilor este vie și mobilă... Ei se entuziasmează ușor și se potolesc nu mai puțin repede... Sensibilitatea li se aseamănă cu imaginația. Se îndrăgostesc repede și uită încă și mai repede. La ei nici o impresie nu durează; nu păstrează amintirea răului mai mult decât pe cea a binelui. Nu sunt deloc răzbunători, după cum nu sunt nici recunoscători."

Mai trebuie oare să precizăm că românii astfel descriși la 1866 aparțin cu precădere elitei, elitei sociale și intelectuale formate în zorii modernității? Ce se cuvine păstrat dintr-o asemenea descriere? Câteva constatări esențiale.

Mai întâi, această elită este, global, intelectuală nu numai prin vocație, ci și prin formație. Ea locuiește pe teritoriul dreptului și, într-o mai mică măsură, pe cel al literelor. O elită convocată de modernitate sub semnul imaginației și al argumentației, o elită al cărei criteriu de omologare socială este constituit de ușurința de a folosi discursul.

În al doilea rând, am avea de-a face cu o elită intelectuală care nu este ancorată nici în tradiția agrar-monastică și nici în pozitivitatea valorilor economice, științifice și morale. În plin secol al XIX-lea burghez, pentru care modernitatea rezidă în producerea avuțiilor și în etica acumulării, repartizării și consumului acestora, valorile burgheze lipsesc aproape complet din inventarul elitei românești: munca, economia, familia, morala, ordinea, autoritatea, religia sau spiritul științific sunt fără excepție absente. Ce mai rămâne atunci? Fără îndoială, politica cu discursurile sale, în care modernitatea se enunță fără a înfrunta

riscul unei întrupări sociale, al unei înrădăcinări în experiența prezentului și al unei angajări în inventarea viitorului.

Secolul al XIX-lea burghez, în măsura în care poate fi descris din doar câteva trăsături ample, înțelegea modernitatea, înainte de toate, ca pe o putere asupra lucrurilor: spațiul larg desfășurat al lumii este măsurat și luat în stăpânire cu toate bogățiile și resursele sale; timpul este înghesuit în muzee, biblioteci și arhive împreună cu toată țesătura sa de istorii suprapuse sau paralele; munca este raționalizată, i se măsoară forța, calitatea și randamentul; sexul este trecut sub tăcere în favoarea stabilității familiei; în sfârșit, natura este chemată să aducă, prin dezvăluirea legilor ce-o guvernează, noile certitudini ale cunoașterii.

În ceea ce privește elita românească formată în prima parte a veacului al XIX-lea, ea a abordat modernitatea ca pe o putere asupra cuvintelor. Practica puterii rămâne încă de resortul unor straturi profunde, în care zac comportamente, gesturi și atitudini prin intermediul cărora Vechiul Regim își supraviețuiește. Gestiunea rațională a politicului și, pe cale de consecință, producerea viitorului nu sunt incluse în programul modernizării românești. Modernitatea nu este trăită ca o cultură a experienței, fondată pe dinamica economiei și pe previziunea socială, ci ca o cultură a discursului în care prezentul este așezat pe valorile Istoriei și este supus iradierii modelului democratic european.

> „Bunele instituții sunt piatra fundamentală a existenței unui Stat; ele sunt condiția indispensabilă a mersului său progresiv spre civilizație și spre un viitor de prosperitate“[1].

Această afirmație, extrasă dintr-un memoriu din 1832 privitor la aplicarea Regulamentului Organic în Moldova, ar putea fi multiplicată în voie, căci ea traduce un loc comun al gândirii românești din epoca primei modernizări. Bunele instituții, dispozitivele birocratice ale unui stat tot mai centralizat trebuie să

---

[1] Vlad GEORGESCU, *Mémoires et projets de réforme dans les Principautés roumaines, 1831-1848. Répertoire et textes*, București, 1972, p. 37.

stea la temelia progresului unei societăți ce năzuiește să-și prindă din urmă epoca.

În absența unei istoricități organice și concrete, absență despre care Jacques Poumay depune o mărturie târzie, totul se destramă: tradiția religioasă cunoaște un avansat proces de uzură, morala creștină dispare fără urme, familia trăiește sub zodia efemerului și a inconsistenței, structurile de autoritate se află în criză, polemicile și arguția decid opțiunile politice. Modernitatea românească nu pare însă îngrijorată de precaritatea unei asemenea materii prime. Dimpotrivă, modul în care revoluția de la 1848 gândește transformarea societății pleacă de la afirmarea solidității unui *fond* social care nu și-a găsit încă *formele* politice potrivite. *Proclamația de la Islaz* adoptă astfel deviza „bună țară, rea tocmeală“[1]. În ochii elitei modernizatoare, țara este fundamental bună. Rău nu este decât modul în care este guvernată. Schimbarea trebuie să vizeze, așadar, formele, lăsând fondul neatins. Trecutul trece în măsura în care instituțiile sale sunt înlocuite. Oamenii înșiși sunt întotdeauna iertați de trecut.

Pe acest fundal, elitele românești se apropie de moderitate cu un masiv handicap: ele nu sunt, în fond, produsul revoluției, ci al privilegiilor de origine medievală. Abolirea oficială a acestor privilegii în răstimpul dintre 1848 și 1866 a condus elita intelectuală spre o soluție de supraviețuire legată de modernitate: importarea și instalarea dispozitivelor de putere ale statului-națiune de formulă liberală.

Pentru elita intelectuală românească, modernizarea a fost, înainte de toate, o operație de convertire: renunțând la privilegiile Vechiului Regim, ea a pășit pragul vârstei democratice înarmată cu toate prerogativele ce revin de drept clasei politice legitime a unei națiuni. În mod natural, exercițiul acestor prerogative a fost investit în discursul politic, în defavoarea activităților condiționate de sfera economicului. Un discurs ce nu a funcționat din plin decât în interiorul unui imaginar populat de valori precum liber-

---

[1] Cornelia BODEA, *1848 la români*. I. *O istorie în date și mărturii*, București, 1998, pp. 533-541.

tatea, de reprezentări simbolice asemeni patriei, ce sunt enunțate potrivit morfologiei dreptului și sintaxei istoriei. De altfel, de îndată ce s-a adăpostit în sânul discursului politic, Istoria însăși a devenit mai puțin o memorie colectivă sau erudită a oamenilor și faptelor, cât lectura unui imaginar fondator al modernității și, cu acest titlu, un fel de viitor răsturnat dialectic.

Evocarea sistematică a Istoriei în discursul modernizator al elitei se constituie într-un criteriu major de asociere și disociere a cărei intensitate duce, în final, la nașterea politicului[1]. Prietenii și dușmanii vor fi identificați, de acum înainte, în funcție de atitudinea adoptată față de istoria națională. Politicile modernizatoare sunt oarecum condamnate la un naționalism care „nu citește, ci inventează trecutul“[2]. Sensul atribuit acestui trecut devine, la rândul său, un instrument de clasificare politică a puterii, materialul primordial din care se elaborează strategiile politice de acces la putere.

Recursul la istorie, la o lectură politică a trecutului, practicat de birocrația intelectuală de extracție pre- și extra-burgheză care a pus bazele modernității nu a fost, probabil, decât un procedeu de evitare a confruntării cu o dilemă fundamentală: cum s-ar putea instala un stat modern, inspirat de modelul democrat-liberal, într-o societate care nu este democratică, care nu este populată de liberali și care nici măcar nu a cunoscut exercițiul libertății individuale? Sau, reformulând întrebarea, este oare statul capabil, prin intermediul sistemului său de drept pozitiv, să producă cetățeni liberi, ori acestora din urmă trebuie să le revină sarcina de a impune statului, pe căi din cele mai diferite, o exigență a dreptății capabilă să-i transforme în oameni liberi?

Într-adevăr, ceea ce constituie o societate politică, un *corpus politicum*, o *politeia*, nu este trecutul comun, ci nevoia de dreptate

---

[1] În accepțiunea dată *politicului* de Carl SCHMITT, *Der Begriff der Politischen*, Berlin, 1963, p. 38.

[2] Cristian PREDA, „Poporul meu. Călători străini și naționalism românesc“, in Daniel BARBU (coordonator), *Firea românilor*, București, 2000, p. 171.

ordonată unui *bine comun.* Această exigență este cea care face ca domeniul politic să se nască prin crearea unei *politeuma* sau *res publica*, a unei sfere autonome de realitate care este mai mult decât o simplă reprezentare simbolică a voinței generale sau o împlinire a unei istorii colective, în măsura în care este investită cu drepturi foarte concrete, în fața cărora nevoia fondatoare de dreptate riscă să capete forma unei revendicări. Căci *politeuma* are adesea tendința, verificată istoric, de a se confunda cu birocrația, de a fi înțeleasă ca *politicească oblăduire*, după traducerea din 1818 a *Codului Caragea*[1].

În pragul modernității, drepturile acestei „oblăduiri“ încep să fie formulate tot mai sistematic în limbajul legii, care exprimă din ce în ce mai puțin nevoia de dreptate și de autenticitate a societății. Singura formă de dreptate practicată în Vechiul Regim românesc era justiția distributivă, ce reglementa raporturile dintre „oblăduirea“ personificată de domn și particularii constituiți în subiect de drept numai în temeiul apartenenței lor la o „ceată“, la o categorie socială, la un grup privilegiat, la o comunitate recunoscută. Astfel practicată, justiția distributivă presupunea existența unei unanimități creștine în ceea ce privește finalitatea vieții în comun, credința în viitorul previzibil și indivizibil, chiar dacă amânat pentru eternitate, al unei societăți ce nu se poate concepe pe sine decât sub specia unei organizații ai cărei membri trebuie să se supună unei ierarhii unice a scopurilor, potrivit unei „legi sfinte“ de ale cărei prevederi prezente nu beneficiau, în realitate, decât grupurile protejate de privilegiu.

Moștenirea politică cea mai greu de administrat pe care Vechiul Regim a lăsat-o modernității a fost tocmai precaritatea spațiului social amenajat în beneficiul justiției civile, a justiției de tip comutativ, capabilă să gestioneze raporturile dintre indivizi pe bază contractuală.

Este evident că omul Vechiului Regim românesc nu avea nimic în comun cu *homo oeconomicus*, cu omul occidental

---

[1] *Legiuirea Caragea*, pp. 3 și 4.

deprins să lamineze ierarhiile și să nu recunoască de bunăvoie drept legitimă acea autoritate politică la care nu a aderat în mod liber, căreia nu i-a dat propriul său asentiment, la instaurarea și funcționarea căreia nu a consimțit. Viața tradițională a oamenilor Vechiului Regim a rămas, până foarte târziu, ordonată în funcție de scopuri care nu erau rezultatul unor alegeri individuale. O societate rurală în proporție de 80%, cum era cea românească până în 1928, își moștenește, fără nici o îndoială, consensul și nu-și poate îngădui luxul de a inventa opțiuni alternative în raport cu finalitățile economice impuse de climat, de sol și de regimul ancestral al proprietății.

Apare, de aceea, ca fiind extrem de semnificativ felul în care revoluția de la 1848 din țările române a operat o selecție în formă de excludere și de substituire a celor trei valori fundamentale enunțate de Revoluția franceză. Dacă *fraternitatea* este adoptată fără rezerve, *libertatea* și *egalitatea* sunt înlocuite de *dreptate*. Ideologia revoluției, ancorată în valorile *dreptății* și *frăției*, este rezumată astfel de către Nicolae Bălcescu, figura simbolică a generației revoluționare și părintele liberalismului romantic românesc:

> „Sânt 18 secoli și jumătate de când Hristos întreprinse a răsturna lumea veche, civilizația păgână ce reprezenta principiul dinafară, obiectiv, al naturei și al silei, substituind în loc o altă lume, o altă civilizație, întemeiată pe principiul subiectiv, dinlăuntru, pe dezvoltarea absolută a cugetării și a lucrării omenești în timp și spațiu, și pe identitatea între esența naturei spirituale a omului și esența naturei divine, el descoperi fiecărui individ legea libertății, a demnității, a moralității și a perfectibilității absolute.
> După ce, în Evanghelie, Mântuitorul ne arată legea morală, absolută, nemărginită, legea dreptății, și aruncă omenirea pe calea nemărginită a unei dezvoltări regulate, progresivă, supuind natura, sila, lumea dinafara supt preponderența absolută a minții și a cugetării, prin sângele său vărsat, prin moartea sa, el ne arată legea practică, legea lucrării, legea jertfirei, a iubirii și a frăției, chipul cu care ne putem mântui, putem învinge răul și a împlini menirea morală a omenirei,

adecă mai întâi prin cuvânt, prin idee, pe urmă prin lucrare, jerfindu-ne individa familiei, aceasta patriei, patria omenirei, viitorului...

De atunci știința nouă, întemeindu-se pe conceptul legilor spiritului, pe observație, esperiință, calcul, au continuat zdrobirea lumei vechi, revoluționarea sau perfecționarea religiei, moralei, politicei, societății întregi, nimicind orice domnie individuală, supuind acția omenească legei absolute și universale a libertății și științei, căutând realizarea în omenire a dreptății și a frăției, aceste două temelii a ordinei absolute, perfecte, a ordinei divine“[1].

Iată grupate, în această pagină scrisă la 1850, toate marile teme care au traversat vârsta democratică românească.

Mai întâi, o confuzie, rapidă și senină, între dreptul natural și cel supranatural, deloc surprinzătoare într-un context social în care Biserica n-a inspirat niciodată o mișcare politică proprie, în care s-a mulțumit să urmeze și să secondeze puterea, în care Ortodoxia a fost, până la Marele Război, singura referință explicit culturală a marelui număr, unicul limbaj axiologic rostit pe înțelesul majorității rurale.

Apoi, încadrarea principiului libertății de către morală și perfectibilitate, ca și dotarea lui atât cu o cauză absolută transindividuală, cât și cu o finalitate spirituală și universală.

În al treilea rând, *acția* vine după *idee*: cuvintele și principiile sunt cele care trebuie să se întrupeze, care se cer investite în realitatea concretă. Discursul nu raționalizează o experiență dată a realului, o anumită practică circumstanțiată a politicului, ci proiecția teoretică a viitorului este chemată să disciplineze acțiunea, să orienteze comportamentele, să justifice deciziile. Altfel spus, ideile sunt cele care produc faptele.

De altfel, un memoriu politic din 1834 formula deja acest ultim principiu afirmând că

---

[1] Nicolae BĂLCESCU, *Românii supt Mihai Voevod Viteazul*, in *Opere*, III, ediție de D. Poenaru, București, 1986, p. 11.

„nu trebuie decât să ne grupăm în jurul noilor instituții create de Regulamentul Organic și să așteptăm cu încredere dezvoltarea prosperității pe care ele ne-o promit“[1].

În același an, economistul Nicolae Suțu adăuga, la rândul său, că „edificiul social“ românesc a fost demolat pe de-a-ntregul și reconstituit „ca prin minune“ de un „geniu superior“ atunci când Regulamentele Organice au fost aprobate[2].

În sfârșit, *dreptatea* și *frăția* nu sunt decât temeliile unei ordini absolute, atât sub raport cauzal, cât și ca finalitate. Consimțământul, adeziunea liberă nu sunt convocate în procesul de invenție a ordinii democratice. Mai mult chiar, prin postularea caracterului absolut și inflexibil al principiului finalității raționale a existenței sociale, individul este constrâns să cedeze locul unor forme suprapuse de agregare: familie, patrie, umanitate.

Dintr-o singură trăsătură, gândirea democrat-liberală românească își dovedește, din chiar momentul nașterii sale, pe de o parte ignoranța în ceea ce privește libertatea individuală, iar pe de altă parte atașamentul față de o justiție distributivă și socializantă.

În vreme ce, de la John Locke și Adam Smith, liberalismul clasic procedează la o excludere radicală a comunității organice, lăsând față în față indivizii și guvernarea civilă, liberalismul românesc pune apăsat în evidență drepturile colective ale corpului social, menajează grupurile intermediare și încredințează statului sarcini de natură să favorizeze iresponsabilitatea politică a indivizilor.

Birocrației statului modern i-a revenit misiunea de a duce la bun sfârșit această deposedare politică. Sistemul reprezentativ, în formula sa cenzitară, va fi instrumentul instituțional de consolidare a unei categorii de profesioniști ai politicului care vor organiza lipsa de sens a unei societăți luate prin surprindere de modernitate.

---

[1] Vlad GEORGESCU, *Mémoires et projets de réforme dans les Principautés Roumaines 1831-1848*, p. 44.

[2] IBIDEM, p 53.

De acum înainte, *dreptatea* și *libertatea* vor fi valori reglementate de dreptul pozitiv. Birocrația de stat și politicienii de profesie le vor defini, formula și administra. Or, în tradiția gândirii liberale, dreptatea și libertatea sunt valori ce nu devin reale și active decât în momentul în care statul, prin intermediul dreptului pozitiv sau al aparatului său represiv, încearcă se le impună limite.

Transferând valori precum *libertatea* și *dreptatea* în pozitivitatea enunțului juridic, fondatorii statului modern român, fie că este vorba de „geniul superior" care a patronat Regulamentele Organice, fie că avem de-a face cu părinții Constituției din 1866, au comis un gest încărcat de consecințe. Căci inventarea statului de drept în România secolului al XIX-lea nu a fost consecința necesară a descompunerii ireversibile a corpului social tradițional, a dizolvării spontane a grupurilor intermediare. Dimpotrivă, acestea au supraviețuit Constituției, unele din ele, ca de pildă obștile țărănești, până în primele decenii ale secolului al XX-lea. Dreptul codificat după modelul liberal european a confiscat, fără să o satisfacă, nevoia de dreptate a acestor grupuri interpuse. De acum înainte, dreptatea nu se mai pierde și nu se mai câștigă în mod legitim la nivelul relațiilor dintre persoane, ci devine o funcție regaliană. Dreptatea este integral absorbită de stat, se topește în textul de lege, se dizolvă fără urme în sistemul de drept pozitiv.

Primatul raționalizării, „preponderența minții" după formula lui Bălcescu, va duce inevitabil la apariția unei *Rechtsstaat* în care legea pozitivă rămâne singura garanție a libertății cetățenilor[1]. „Individa" nu va mai fi astfel tratată ca purtătoare a unei libertăți ce-i aparține în mod inalienabil, ci ca un subiect de drept supus „legii libertății" pe care numai statul are vocația să o definească și să-i atribuie o finalitate.

Dreptatea încetează, prin urmare, să mai fie administrată ca un echilibru concret al raporturilor din interiorul unui grup social, sau al relațiilor dintre grupuri, pentru a intra definitiv în patri-

---

[1] Carl SCHMITT, *Verfassungslehre*, Berlin, 1970, p. 130.

moniul birocrației de stat, în calitate de reprezentare simbolică a puterii acestuia, asemeni unui enunț care nu se mai întrupează. De aceea românii, ca și alți est-europeni, au resimțit modernitatea, cea liberală și cea totalitară deopotrivă, ca fiind lipsite de autenticitatea ce nu caracterizează decât raporturile directe și nereglementate dintre oameni[1].

Într-adevăr, întrebarea la care modernitatea, așa cum a fost trăită și gândită de românii secolului al XIX-lea, nu și-a propus nici un moment să răspundă este însă următoarea: valorile puse și spuse de stat prin intermediul dreptului sunt oare capabile să „lege" societatea, să genereze practici sociale *katanomice* sau, dimpotrivă, practicile, de orice tip ar fi, sunt singurele în măsură să producă norme sociale?

Ar exista, în Sud-Estul Europei în epoca modernă, două soluții date acestei probleme. Mai întâi calea unei dezvoltări organice și naturale, pe care puterea legală se naște și se hrănește dintr-o multiplicitate de puteri prealabile, legate oarecum de glie, adică de stăpânirea pământului și de relațiile ancestrale de muncă. În al doilea rând, o practică rațional-juridică a puterii, care urmează un anumit model, fiind animată de „mișcarea contagioasă prin care ideile Revoluției franceze au pătruns până în extremitățile geografice ale Europei"[2]. Pe prima cale, libertățile își păstrează forma privilegiilor și a obiceiului și sunt greu de imobilizat în forme raționalizate potrivit dreptului pozitiv. A doua procedură duce la o reprezentare juridică a puterii, gândită în termeni de lege și de dreptate. În primul caz, dreptul se prezintă ca o instanță de regulare, de arbitraj, de delimitare, de distribuire a interdicțiilor și libertăților. În al doilea caz, noile proceduri ale puterii nu mai funcționează potrivit exigențelor normalizării, ci în conformitate cu legea, nu mai cer supunerea oamenilor, ci impun controlul statului.

---

[1] V. George SCHÖPFLIN, „Culture and Identity in Post-Communist Europe", in Stephen WHITE, Judy BATT, Paul G. LEWIS (editors), *Developments in East European Politics*, Durham, N.C., 1993, p. 26.

[2] Titu MAIORESCU, *Critice*, I, ed. D. Filimon-Stoicescu, București, 1967, p. 147.

Cele două soluții nu au urmat întotdeauna itinerarii diferite și conflictuale. Ele s-au intersectat deseori, s-au suprapus, s-au contaminat reciproc, și-au imitat una alteia traseul. În fața domnului care împarte dreptatea, a boierului care stăpânește pământul, a Bisericii care descurajează și munca, și cunoașterea, oamenii Vechiului Regim se constituiseră ei înșiși ca supuși, în sensul că singurul lor orizont de așteptare era „odihna". Statul modern nu a făcut decât să înlocuiască un tip de supunere cu un altul, altfel formulat la nivelul discursului. Politica nu a luat nicicând forma unei critici a legăturii sociale, ci a continuat „să se confunde cu locul puterii"[1]. Pentru elită, statul a fost, după 1864-1866, spațiul privilegiat al propriei experiențe istorice. Exercițiul puterii a luat forma dreptului pozitiv de tip european și a instituțiilor moderne. Această putere, ca limită trasată privilegiilor și obiceiului țării, a fost deci condamnată să înfrunte modernitatea având ca punct de plecare statul.

Numai că a inventa un stat de drept urmând principiile cele mai democratice ce au curs într-o epocă dată nu este un procedeu care duce la maturizarea unei societăți *katanomice*. Statul este creator de norme juridice, dar în ceea ce privește practicile sociale el nu poate folosi decât limbajul interdicției și al represiunii. Ar trebui, probabil, ca o societate să-și consume integral experiența istorică ce i-a fost dată, în ritmul care-i este propriu, pentru ca această experiență să conducă, pe cale naturală, la un consens politic în privința drepturilor ce se cuvin încredințate statului, capabil să devină astfel un proiect de societate, adică un orizont de așteptări colectiv și indivizibil. În caz contrar, o societate nu va avea convingerea că este întemeiată pe dreptate. Iar statul nu va reuși niciodată să o convingă. Poate doar prin forță. Și dacă, așa cum spunea Pascal, într-un fragment deseori citat din *Pensées* (103), „*la justice est sujette à dispute*", puterea statului este rareori pusă în discuție.

---

[1] Alexandra IONESCU, „Românii, între putere și politică", in Daniel BARBU (coordonator), *Firea românilor*, București, 2000, p. 179.

ABREVIERI

ANTIM, *Opere* = ANTIM Ivireanul, *Opere*, editate de Gabriel Strempel, București, 1972.
BRÂNCOVEANU, *Însemnări de taină* = „Constantin Brâncoveanu, Însemnări de taină", editate de Ion-Radu Mircea, in *Manuscriptum* XVI/4 (61), 1985, pp. 8-29.
BRV = *Bibliografia românească veche 1508-1830*, vol. I, de Ioan Bianu și Nerva Hodoș, București, 1903; vol. II, de Ioan Bianu și Nerva Hodoș, București, 1910; vol. III, de Ioan Bianu, Nerva Hodoș și Dan Simonescu, București, 1912-1936; vol. IV (Adăugiri și Îndreptări), de Ioan Bianu și Dan Simonescu, București, 1944.
CANTACUZINO, *Istoria* = Stolnicul Constantin CANTACUZINO, *Istoriia Țării Rumânești*, editată de Nicolae Cartojan și Dan Simonescu, Craiova [1944].
CANTEMIR, *Descriptio* = Dimitrie CANTEMIR, *Descriptio antiqui et hodierni status Moldaviae*, post Alexandrum Papiu-Ilarian iterum edita, traducere de Gh. Crețu, București, 1973.
CANTEMIR, *Divanul* = Dimitrie CANTEMIR, *Opere complete*, I. *Divanul*, ediție de Virgil Cândea, București, 1974.
CANTEMIR, *Istoria Ieroglifică* = Dimitrie CANTEMIR, *Opere complete*, IV. *Istoria Ieroglifică*, text stabilit de Stela Toma, București, 1973.
Călători străini = *Călători străini despre țările române*, vol. I, ediție de Maria Holban, București, 1968; vol. III, ediție de Maria Holban, Maria Matilda Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Paul Cernovodeanu, București, 1971; vol. V, ediție de Maria Holban, Maria Matilda Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Paul Cernovodeanu, București, 1976; vol. VI, ediție de Maria Matilda Alexandrescu-Dersca Bulgaru, București, 1976; vol. VII, ediție de Maria Holban, Maria Matilda Alexandrescu-Dersca Bulgaru și

Paul Cernovodeanu, București, 1980; vol. VIII, ediție de Maria Holban, Maria Matilda Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Paul Cernovodeanu, București, 1983.

Codul Calimachi = *Codul Calimachi*, ediție critică întocmită de un colectiv condus de Andrei Rădulescu, București, 1958.

COSTIN, *Opere* = Miron COSTIN, *Opere*, editate de P.P. Panaitescu, București, 1958.

Cronica Ghiculeștilor = *Cronica Ghiculeștilor. Istoria Moldovei între anii 1695-1754*, editată de Nestor Camariano și Ariadna Camariano-Cioran, București, 1965.

Cronicile slavo-române = *Cronicile slavo-române din sec. XV-XVI publicate de Ion Bogdan*, ediție revăzută și completată de P.P. Panaitescu, București, 1959.

DIONISIE ECLEZIARHUL, *Hronograf* = Dionisie Eclezíarhul, *Hronograf (1764-1815)*, editat de D. Bălașa, București, 1987.

DOBRESCU, *Cronica* = Ilie CORFUS, „Cronica meșteșugarului Ion Dobrescu (1802-1830)“, in *Studii și Articole de Istorie* VIII, 1966, pp. 309-403.

Documente și însemnări = *Documente și însemnări românești din secolul al XVI-lea*, text stabilit de Gheorghe Chivu, Magdalena Georgescu, Mihai Ioniță, Alexandru Mareș, Alexandra Roman-Moraru, București, 1979.

DRH, A = *Documenta Romanae Historica, A. Moldova*, vol. I (1384-1448), întocmit de Constantin Cihodaru, Ioan Caproșu, Leon Simanschi, București, 1975; vol. II (1449-1486), întocmit de Leon Șimanschi în colaborare cu Georgeta Ignat și Dumitru Agache, București, 1976; vol. XIX (1626-1628), întocmit de Haralamb Chircă, București, 1969; vol. XXI (1632-1633), întocmit de Constantin Cihodaru, Ioan Caproșu și Leon Șimanschi, București, 1971.

DRH, B = *Documenta Romaniae Historica, B. Țara Românească*, vol. XI (1593-1600), întocmit de Damaschin Mioc, Ștefan Ștefănescu, Marieta Adam, Constantin Bălan, Maria Bălan, Simona Caracaș, Ruxandra Cămărășescu, Olimpia Diaconescu, Coralia Fotino, București, 1975; vol. XXI (1626-1627), întocmit de Damaschin Mioc, București, 1965; vol. XXIII (1630-1632), întocmit de Damaschin Mioc, București, 1969.

Genealogia Cantacuzinilor = *Genealogia Cantacuzinilor de Banul Mihai Cantacuzino*, publicată și adnotată de Nicolae Iorga, Bucuresti, 1902.

GRECEANU, *Istoria* = Radu logofătul GRECEANU, *Istoria Domniei lui Constantin Basarab Brâncoveanu voievod (1688-1714)*, ediție de Aurora Ilieș, București, 1970.

Hurmuzaki = *Documente privitoare la istoria românilor culese de Eudoxiu de Hurmuzaki*, vol. IV/2, ediție de Ion Slavici, București, 1884; vol. XI, ediție de N. Iorga, București, 1900.
Istoria Țării Romînești = *Istoria Țării Romînești de la octombrie 1688 pînă la martie 1717*, ediție întocmită de Constantin Grecescu, București, 1959.
Îndreptarea Legii = *Îndreptarea Legii. 1652*, ediție întocmită de un colectiv condus de Andrei Rădulescu, București, 1962.
Învățăturile = *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, text ales și stabilit de Florica Moisil și Dan Zamfirescu, București, 1971.
KOGĂLNICEANU, *Cronicele* = *Cronicele României séu Letopisețele Moldaviei și Valahiei*, a doua edițiune de Michail Kogălniceanu, vol. III, București, 1874.
Legiuirea Caragea = *Legiuirea Caragea*, ediție critică de un colectiv condus de Andrei Rădulescu, București, 1955.
Letopisețul cantacuzinesc = *Istoria Țării Romînești 1290-1690. Letopisețul cantacuzinesc*, ediție critică întocmită de Constantin Grecescu și Dan Simonescu, București, 1960.
MARDARIE, *Lexicon* = MARDARIE Cozianul, *Lexicon slavo-românesc și tâlcuirea numelor din 1649*, publicate de Grigorie Crețu, București, 1900.
MM = Franciscus MIKLOSICH, Iosephus MÜLLER, *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana. Acta Patriarchatus Constantinopolitani*, I-II, Viena, 1860-1862.
NECULCE, *Letopisețul* = Ion NECULCE, *Opere. Letopisețul Țării Moldovei și o samă de cuvinte*, ediție critică și studiu introductiv de Gabriel Ștrempel, București, 1982.
PG = Jacques Paul MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Seres graeca*, 161 vol., Paris, 1857-1866.
POPESCU, *Istoriile* = *Istoriile Domnilor Țării Românești de Radu Popescu Vornicul*, ediție critică de Constantin Grecescu, București, 1963.
Pravilniceasca condică = *Pravilniceasca condică. 1780*, ediție critică întocmită de un colectiv condus de Andrei Rădulescu, București, 1957.
URECHE, *Letopisețul* = Grigore URECHE, *Letopisețul Țării Moldovei*, 2ediție de P.P. Panaitescu, București, 1958.
VARLAAM, *Cazania* = *Carte românească de învățătură... de Varlaam, Mitropolitul de Țara Moldovei*, Iași, 1643.
VĂCĂRESCU, *Istorie* = Ianache VĂCĂRESCU, *Istorie a prea puternicilor înpărați Othomani*, in Poeții Văcărești, *Opere*, ed. C. Cîrstoiu, București, 1982.

BIBLIOGRAFIE

AHRWEILER Hélène, *L'Idéologie politique de l'Empire byzantin*, Paris, 1975.

AHRWEILER Hélène, *Erosion sociale et comportements excentriques à Byzance aux XI^e-XIII^e siècles*, Rapport présenté au XV^e Congrè International d'Etudes Byzantines, Athenes, 1976.

ANDRITSCH Johann, *Studenten und Lehrer aus Ungarn und Siebenbürgen an den Universität Graz (1586-1782)*, Graz, 1965.

ANTIM Ivireanul, *Opere*, editate de Gabriel Ștrempel, București, 1972.

ARGYRIOU Asterios, *Les exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque (1453-1821). Esquisse d'une histoire des courants idéologiques au sein du peuple grec asservi*, Thessaloniki, 1982.

Arhiva romana. Documente istorice publicate de P. Teulescu, seria anteiu București, 1860.

ARIÈS Philippe, *Essais sur la mort en Occident du Moyen Age à nos jours* Paris, 1975.

ARQUILLIÈRE Henri-Xavier, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques au Moyen Âge*, 2^e édition, Paris 1972.

BADIE Bertrand, *L'Etat importé. Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, 1982.

BALTAZAR A., „Frescurile de la Hurezi – Biserica cea mare", *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice* II/2, 1909.

BALTHASAR Hans Urs von, *Theodramatik*, I. *Die Personen des Spiels*, 1 *Der Mensch in Gott*, Einsiedeln, 1976.

BARBU Daniel, „L'art du portrait en Valachie à l'époque de Constantin Brâncoveanu", *Revue Roumaine d'Histoire* XXVII/4, 1988.

BARBU Daniel, „Le triomphe du sériel: le modèle artistique de l'époque de Brâncoveanu et sa diffusion au XVIII^e siècle", *Revue des Etudes Sud-Est Européennes* XXVI/4, 1988.

BARBU Daniel, „Retorică și iconografie: două icoane de la mitropolitul Antim Ivireanul", *Glasul Bisericii* XLVI/5, 1988.

BARBU Daniel, „Stilul brâncovenesc și arta populară din Țara Românească în secolul al XVIII-lea", *Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie din Iași* XXV/2, 1988.

BARBU Daniel, „Monde byzantin ou monde orthodoxe ?", *Revue des Etudes Sud-Est Européennes* XXVII/3, 1989.

BARBU Daniel, „Arta brâncovenească: semnele timpului și structurile spațiului", in Paul CERNOVODEANU, Florin CONSTANTINIU (coordonatori), *Constantin Brâncoveanu*, București, 1989.

BARBU Daniel, „Loisir et pouvoir. Le temps de la lecture dans les pays roumains au XVIII^e siècle", *Revue des Etudes Sud-Est Européennes* XXVIII/1-4, 1990.

BARBU Daniel, „Ecriture sur le sable. Temps, histoire et eschatologie dans la société roumaine à la fin de l'Ancien Régime", in Alexandru ZUB (éditeur), *Temps et changement dans l'espace roumain (fragments d'une histoire des conduites temporelles)*, Iași, 1991.

BARBU Daniel, „Le regard et la Raison. Approches esthétiques dans la culture roumaine du XVIII^e siècle", *Ars Transsilvaniae* I, 1991.

BARBU Daniel, „Portretul unui discipol: Ștefan al II-lea al Ungrovlahiei", *Revista Istorică* III/5-6, 1992.

BARBU Daniel, „Principele – legea personificată", *Sfera Politicii* IV, nr. 24, 1995.

BARBU Daniel, *Scrisoare pe nisip. Timpul și privirea în civilizația românească a secolului al XVIII-lea*, Antet, București, 1996.

BARBU Daniel, „Un vechi principiu constituțional românesc: «carele ia domnia, plătează și dătoriia»", in *Național și universal în istoria românilor. Studii oferite prof. dr. Șerban Papacostea cu ocazia împlinirii a 70 de ani*, București, 1998.

BARBU Daniel, *Byzance, Rome et les Roumains. Essais sur la production politique de la foi au Moyen Âge*, Editions Babel, Bucarest, 1998.

BARBU Daniel, *O arheologie constituțională românească. Studii și documente*, Editura Universității din București, București, 2000.

BARBU Daniel (volum coordonat de), *Firea românilor*, Nemira, București, 2000.

BARBU Daniel, „Juridiction ecclésiastique et communauté politique. Le Maramureș en 1391", in *Historia manet. Volum omagial Demény*

Lajos emlékönív, editori – szerkesztette Violeta BARBU, TÜDÖS S. Kinga, București-Cluj, 2001.
BARBU Daniel, „La modernization politique: une affaire des intellectuels?“, *Studia Politica. Romanian Political Science Review/Revista Română de Știință Politică*, I, no. 1, March 2001.
BARBU Daniel, „Dreptatea împotriva legii sau despre economia politică a iertării“, *Studia Politica. Romanian Political Science Review/Revista Română de Știință Politică*, I, no. 2, 2001.
BARBU Violeta, „Cele mai vechi traduceri din Voltaire în limba română“, *Limba Română* XXXVI/6, 1987 și XXXVII/1, 1988.
BARBU Violeta, „Lex animata et le remploi des corps“, in Petre GURAN, Bernard FLUSIN (éditeurs), *L'empereur hagiographe. Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine*, București, 2001.
BĂDĂRĂU Dan, *Filosofia lui Dimitrie Cantemir*, București, 1964.
BĂDĂRĂU Dan, *Scrieri alese*, București, 1979.
BĂLAN Constantin, „Ctitori și societate în ultimele decenii ale veacului XVIII. Date noi privind monumentele din partea de vest a Țării Românești“, in *Arta românească în „Secolul Luminilor“*, (multigrafiat), București, 1984.
BĂLAȘA Dumitru, „Constantin Brâncoveanu voievod și Ioan arhimandritul. Un manuscris inedit al lui Ioan, egumenul mănăstirii Hurezi“, *Mitropolia Olteniei* XXV/9-19, 1973.
BĂLCESCU Nicolae, *Opere*, III, ediție de D. Poenaru, București, 1986.
BĂNCILĂ Vasile, *Portrete și semnificații*, București, 1987.
BENZ Ernst, *The Eastern Orthodox Church. Its Thought and Life*, Chicago, 1963.
BERINDEI Dan, *Orașul București, reședință și capitală a Țării Românești*, București, 1963.
BERZA Mihai, *Pentru o istorie a vechii culturi românești*, ediție îngrijită de Andrei Pippidi, București, 1985.
BIANU I., CARACAȘ R., *Catalogul manuscriptelor românești*, II, București-Leipzig-Viena, 1913.
Bibliografia românească veche 1508-1830, vol. I, de Ioan Bianu și Nerva Hodoș, București, 1903.
Bibliografia românească veche 1508-1830, vol. II, de Ioan Bianu și Nerva Hodoș, București, 1910.
Bibliografia românească veche 1508-1830, vol. III, de Ioan Bianu, Nerva Hodoș și Dan Simonescu, București, 1912-1936.
Bibliografia românească veche 1508-1830, vol. IV (Adăugiri și Îndreptări), de Ioan Bianu și Dan Simonescu, București, 1944.

BODEA Cornelia, *1848 la români*. I. *O istorie în date și mărturii*, București, 1998.
BRĂTULESCU Victor, [notă], *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice* XXXVI/76, 1933, p. 91.
BRĂTULESCU Victor, „Mănăstirea Polovragi", *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice* XXXIII/106, 1940.
BULAT T.G., „Ioan arhimandritul, întîiul egumen al mănăstirii Hurezi", *Mitropolia Olteniei* XVIII/5-6, 1966.
BUȘE Constantin, *Mănăstirea Sinaia*, București, 1967.
CAFFIERO Mariana, „Rivoluzione e millenio. Tematiche millenaristiche in Italia nel periodo rivoluzionario", *Critica Storica* XXIV/4, 1987.
CAMARIANO-CIORAN Ariadna, *Les Académies princières de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs*, Thessaloniki, 1974.
CAMARIANO Nestor, *B.A.R. Catalogul manuscriselor grecești*, II, București, 1940.
CANTACUZINO Constantin Stolnicul, *Istoriia Țării Rumânești*, editată de N. Cartojan, D. Simonescu, Craiova, [1944].
CANTACUZINO Ioan, *Historiarum libri IV*, L. Schopen edita, II, Bonn, 1830.
CANTEMIR Dimitrie, *Hronicul vechimii româno-moldo-vlahilor*, ediție de Gr. Tocilescu, București, 1896.
CANTEMIR Dimitrie, *Metafizica*, București, 1928.
CANTEMIR Dimitrie, *Descriptio antiqui et hodierni status Moldaviae*, post Alexandrum Papiu-Ilarian iterum edita, traducere de Gh. Crețu, București, 1973.
CANTEMIR Dimitrie, *Opere complete*, I, *Divanul*, ediție de Virgil Cândea, București, 1974.
CANTEMIR Dimitrie, *Opere complete*, IV, *Istoria Ieroglifică*, text stabilit de Stela Toma, București, 1973.
CANTEMIR Dimitrie, *De antiquis et hodiernis Moldaviae nominibus* și *Historia moldo-vlachica*, ediție de D. Slușanschi, in *Opere complete*, IX/I, București, 1983.
CAPROȘU Ioan, *O istorie a Moldovei prin relațiile de credit pînă la mijlocul secolului al XVIII-lea*, Iași, 1989.
CARATAȘU Mihai, „Știri noi privitoare la biblioteca Mitropoliei din București în secolul al XVIII-lea", *Studii și Cercetări de Bibliologie* XIII, 1974.
Carte românească de învățătură... de Varlaam, Mitropolitul de Țara Moldovei, Iași, 1643.
Catalogul documentelor moldovenești din Arhiva Istorică Centrală a Statului, II (1621-1652), București, 1959.

Catalogul documentelor moldovenești din Arhiva Istorică Centrală a Statului, III, București, 1968.

Călători străini despre țările române, vol. I, ediție de Maria Holban, București, 1968.

Călători străini despre țările române, vol. III, ediție de Maria Holban, Maria Matilda Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Paul Cernovodeanu, București, 1971.

Călători străini despre țările române, vol. V, ediție de Maria Holban, Maria Matilda Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Paul Cernovodeanu, București, 1976.

Călători străini despre țările române, vol. VI, ediție de Maria Matilda Alexandrescu-Dersca Bulgaru, București, 1976.

Călători străini despre țările române, vol. VII, ediție de Maria Holban, Maria Matilda Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Paul Cernovodeanu, București, 1980.

Călători străini despre țările române, vol. VIII, ediție Maria Holban, Maria Matilda Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Paul Cernovodeanu, București, 1983.

CÂNDEA Virgil, „Caractères dominants de la culture roumaine médiévale“, *Association internationale d'études sud-est européennes. Bulletin* VI/1-2, 1968.

CÂNDEA Virgil, „Les intellectuels du sud-est européen au XVII^{e} siècle (II)“, *Revue des Etudes Sud-Est Européennes* XIII/4, 1970.

CÂNDEA Virgil, *Rațiunea dominantă*, Cluj, 1979.

CERNOVODEANU Paul, „Casa zugravului Pîrvu Mutu din București“, *Studii și Cercetări de Istoria Artei* VII/2, 1960.

CHAUNU Pierre, *La civilisation de l'Europe classique*, Paris, 1963.

CHAUNU Pierre, *La mort à Paris. XVI^{e}, XVII^{e} et XVIII^{e} siècles*, Paris, 1978.

CICANCI Olga, CERNOVODEANU Paul, „Contribution à la connaissance de la biographie et de l'oeuvre de Jean (Hierothée) Comnène (1668-1719)“, *Balkan Studies* 12/1, 1971.

CITERIO Italo, *L'orientamento ascetico-spirituale di Nicodemo Aghiorita*, Alessandria, 1987.

CLARKE M.V., *Medieval Representation and Consent. A Study of Early Parliaments in England and Ireland, with Special Reference to the 'Modus Tenendi Parlamentum'*, New York, 1964.

Codul Calimachi, ediție critică întocmită de un colectiv condus de Andrei Rădulescu, București, 1958.

COLUMBEANU Sergiu, „Date privitoare la economia agrară din Țara Românească în prima jumătate a secolului al XVIII-lea", *Studii* XV/1, 1962.

CONSTANTINESCU Ioana, „Climă, agricultură și societate în Țara Românească și Moldova sub fanarioți", *Revista de Istorie* 42/3, 1989.

CONSTANTINIU Florin, „Aspecte ale mentalului colectiv sătesc în societatea medievală românească", *Studii și Materiale de Istorie Medie* VII, 1974.

„Constitution faite par S.A.M. le Prince CONSTANTIN MAURO CORDATO, Prince des deux Valachies & de Moldavie, le 7 Février 1740. Portant Supression de plusieurs Impositions onéreuses aux Habitants de la Valachie, & prescrivant plusieurs Règles utiles au Gouvernement de cette Province", *Revista de Drept Public* XIII, 1938.

CORESI, *Carte cu învățătură (1581),* I (textul), ediție de Sextil Pușcariu și Alexandru Procopovici, București, 1914.

CORFUS Ilie, „Cronica meșteșugarului Ion Dobrescu (1802-1830)", *Studii și Articole de Istorie* VIII, 1966.

CORFUS Ilie, *Însemnări de demult*, Iași, 1975.

CORNEA Paul, *Originile romantismului românesc. Spiritul public, mișcarea ideilor și literatura între 1780-1840*, București, 1972.

COSTESCU Eleonora, „L'image du Mont Athos dans l'exonarthex de Polovragi (Vîlcea-Roumanie)", *Balkan Studies* 14/2, 1973.

COSTIN Miron, *Opere*, editate de P.P. Panaitescu, București, 1958.

CRĂCIUN Ieronim, ILIEȘ Aurora, *Repertoriul manuscriselor de cronici interne (sec. XV-XVIII) privind istoria Romîniei*, București, 1963.

CREȚEANU Radu, „Mănăstirea Surpatele", *Buletinul Monumentelor Istorice*, nr. 4, 1972.

Cronica Ghiculeștilor. Istoria Moldovei între anii 1695-1754, editată de Nestor Camariano, Ariadna Camariano-Cioran, București, 1965.

Cronicele României séu Letopisețele Moldaviei și Valahiei, a doua edițiune de Michail Kogălniceanu, vol. III. București, 1874.

Cronici și povestiri românești versificate (sec. XVII-XVIII), ediție critică de Dan Simonescu, București, 1967.

Cronicile slavo-române din sec. XV-XVI publicate de Ion Bogdan, ediție revăzută și completată de P.P. Panaitescu, București, 1959.

CRONȚ Gheorghe, *Instituții medievale românești. Înfrățirea de moșie. Jurătorii*, București, 1969.

DAGRON Gilbert, *Empereur et prêtre. Étude sur le "césaropapisme" byzantin*, Paris, 1996.

De MARTINO Ernesto, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle Apocalissi culturali*, Torino, 1977.

)IMA-DRĂGAN Corneliu, *Biblioteca unui umanist român, Constantin Cantacuzino stolnicul*, București, 1967.
)IMA-DRĂGAN Corneliu, *Biblioteci umaniste românești*, București, 1974.
)IMARAS Constantin Th., *La Grèce au temps des Lumières*, Genève, 1969.
)IMITRESCU Florica, *Contribuții la istoria limbii române vechi*, București, 1973.
)IONISIE Eclezíarhul, *Hronograf (1764-1815)*, editat de D. Bălașa, București, 1987.
)OBRY Michel, „Paths, Choices, Outcomes, and Uncertainty", in IDEM (editor), *Democratic and Capitalist Transitions in Eastern Europe. Lessons for the Social Sciences*, Dordrecht, 2000.
)ocumenta Romanae Historica, A. Moldova, vol. I (1384-1448), întocmit de C. Cihodaru, I. Caproșu, L. Șimanschi, București, 1975.
)ocumenta Romanae Historica, A. Moldova, vol. II (1449-1486), întocmit de L. Șimanschi în colaborare cu G. Ignat și D. Agache, București, 1976.
)ocumenta Romanae Historica, A. Moldova, vol. XIX (1626-1628), întocmit de H. Chircă, București, 1969.
)ocumenta Romanae Historica, A. Moldova, vol. XXI (1632-1633), întocmit de C. Cihodaru, I. Caproșu și L. Șimanschi, București, 1971.
)ocumenta Romaniae Historica, B. Țara Românească, vol. XI (1593-1600), întocmit de D. Mioc, Șt. Ștefănescu, M. Adam, C. Bălan, M. Bălan, S. Caracaș, R. Cămărășescu, O. Diaconescu, C. Fotino, București, 1975.
Documenta Romaniae Historica, B. Țara Românească, vol. XXI (1626-1627), întocmit de D. Mioc, București, 1965. *Documenta Romaniae Historica, B. Țara Românească*, vol. XXIII (1630-1632), întocmit de D. Mioc, București, 1969.
Documente și însemnări românești din secolul al XVI-lea, text stabilit de Gh. Chivu, M. Georgescu, M. Ioniță, Al. Mareș, A. Roman-Moraru, București, 1979.
Documente privind istoria României, veac. XVI, Țara Românească, vol. V, București, 1952.
Documente privind relațiile agrare în veacul al XVIII-lea, vol. I, *Țara Românească*, ediție de Vasile Mihordea, Șerban Papacostea și Florin Constantiniu, București, [1961].
Documente privind relațiile agrare în veacul al XVIII-lea, vol. II, *Moldova*, ediție de Vasile Mihordea, Ioana Constantinescu și Corneliu Istrati, București, 1966.

Documente privitoare la istoria românilor culese de Eudoxiu de Hurmuzaki, vol. IV/2, ediție de I. Slavici, București, 1884.

Documente privitoare la istoria românilor culese de Eudoxiu de Hurmuzaki, vol. XI, ediție de N. Iorga, București, 1900.

Documente privitoare la istoria românilor culese de Eudoxiu de Hurmuzaki, XVII, ediție de Nerva Hodoș, București, 1913.

DOGARU Maria, *Sigiliile, mărturii ale trecutului istoric*, București, 1976.

DONAT Ion, *Domeniul domnesc în Țara Românească (sec. XIV-XVI)*, București, 1996.

DOSOFTEI, *Opere*, I, ediție de N.A. Ursu, București, 1978.

DRĂGHICEANU Virgil, „Casa Cantacuzinilor din Măgureni", *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice* XVII, 1924.

DRĂGUȚ Vasile, *Arta brâncovenească*, București, 1971.

DUDAȘ Florian, *Cazania lui Varlaam în Transilvania*, Cluj, 1983.

DUMITRESCU Florentin, „L'ornamentation dans la peinture murale de l'époque du prince Constantin Brâncoveanu", *Revue Roumaine d'Histoire de l'Art* II, 1965.

DUMITRESCU Florentina, „Observații asupra stilului brâncovenesc. Decorația iconostasului", *Studii și Cercetări de Istoria Artei* 15/1, 1968.

DUȚU Alexandru, *Coordonate ale culturii românești în secolul XVIII (1700-1821). Studii și texte*, București, 1968.

DUȚU Alexandru, *Explorări în istoria literaturii române*, București, 1969.

DUȚU Alexandru, *Cărțile de înțelepciune în cultura română*, București, 1972.

DUȚU Alexandru, *Sinteză și originalitate în cultura română (1650-1848)*, București, 1972.

DUȚU Alexandru, „Iluminism și preromantism în cultura română. Mărturia adusă de traducerile din Rétif de la Brétonne", *Revista de Istorie și Teorie Literară* 21/1, 1972.

DUȚU Alexandru, *Umaniștii români și cultura europeană*, București, 1974.

DUȚU Alexandru, „Le renouvellement de la culture dans les pays roumains (1770-1830)", *Annales Historiques de la Révolution française* 225, 1976.

DUȚU Alexandru, *Romanian Humanists and European Culture. A Contribution to Comparative Cultural History*, București, 1977.

DUȚU Alexandru, „Formarea culturilor moderne sud-est europene. Tranziția și «durata lungă»", *Academia R.S.R. Memoriile secției de Științe Istorice*, seria IV, tom II, 1977.

DUȚU Alexandru, *Cultura română în civilizația europeană modernă*, București, 1979.

DUȚU Alexandru, „Intelligence et imagination à l'aube des cultures modernes sud-est européennes", *Revue des Etudes Sud-Est Européennes* XVII/2, 1979.
DUȚU Alexandru, *European Intellectual Movements and the Modernization of Romanian Culture*, București, 1981.
DUȚU Alexandru, „Baroque et baroquisme: le schéma mental et les formes artistiques", *Baroque* 11, 1983.
DUȚU Alexandru, *Humanisme, Baroque, Lumières – l'exemple roumain*, București, 1984.
ELIAN Alexandru, „Dosoftei, poet laic", *Contemporanul* nr. 21, 26 mai 1967.
ELIAS Norbert, *La civilisation des moeurs*, Paris, 1973.
ERBICEANU Constantin, *Cronicarii greci*, București, 1888.
FLETCHER John, HARRISON Clews, *The Second Coming. Popular Millenarism 1780-1850*, London, 1979.
FLORESCU Radu, *Mănăstirea Govora*, București, 1965.
FOTINO Dionisiu, *Istoria generală a Daciei sau a Transilvaniei, Țării muntenești și a Moldovei*, III, tradusă din grecește de G. Sion, București, 1860.
FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, 1966.
FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir*, Paris, 1976.
FOUCAULT Michel, *Dits et écrits 1954-1988*, III, Paris, 1994.
GARETT Clark, *Respectable Folly. Millenarism and French Revolution in France and England*, Baltimore-London, 1975.
GAUCHET Marcel, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, 1988.
GAUDEMET Jean, *La formation du droit séculier et du droit de l'Eglise aux IV^e et V^e siècles*, Paris, 1957.
GAUTIER Paul, „L'édit d'Alexis Ier Comnène sur la réforme du clergé , *Revue des Etudes Byzantines* 31, 1973.
GAUTIER Paul, „Le typikon du Christ Sauveur Pantocrator", *Revue des Etudes Byzantines* 32, 1974.
Genealogia Cantacuzinilor de Banul Mihai Cantacuzino, publicată și adnotată de N. Iorga, București, 1902.
GEORGESCU Valentin Al., „Les ouvrages juridiques de la bibliothèque des Mavrocordato", *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 18, 1969, pp. 195-220.
GEORGESCU Valentin Al., „L'idée impériale Byzantine et les reactions des élités roumaines (XIV^e-XVIII^e siècles). Idéologie politique, structuration de l'Etat et du droit", *Byzantina* 3, 1971.

GEORGESCU Valentin Al., *L'originalité du droit national des peuples du sud-est européen dans le contexte de la réception du droit romano-byzantin jusqu'au XIXe siècle et de la réception du droit occidental au XIXe siècle*, Rapport présenté au IIIe Congrès International d'Etudes du Sud-Est Européen, Bucarest, 1974.
GEORGESCU Valentin Al., *Bizanțul și instituțiile românești pînă la mijlocul secolului al XVIII-lea*, București, 1980.
GEORGESCU Valentin Al., „La translatio imperii selon le «Panegyricum» et la «Monarchiarum Physica Examinatio» (1714) de Démètre Cantemir, prince de Moldavie. De la prophétie de Daniel à la philosophie naturelle de l'histoire", in *Popoli e spazio romano tra diritto e profezia* (Atti del III seminario internazionale di studi storici „Da Roma alla Terza Roma"), Napoli, 1986, pp. 573-593.
GEORGESCU Valentin Al., Petre STRIHAN, *Judecata domnească în Țara Românească și Moldova 1611-1831*. Partea I. *Organizarea judecătorească*, vol I. (1611-1710), București, 1979.
GEORGESCU Valentin Al., POPESCU-MIHUȚ Emanuela, *Organizarea de stat a Țării Românești (1765-1782)*, București, 1989.
GEORGESCU Vlad, *Mémoires et projets de réforme dans les principautés roumaines 1769-1830*, Bucarest, 1970.
GEORGESCU Vlad, *Mémoires et projets de réforme dans les principautés roumaines 1831-1848*, Bucarest, 1972.
GHEȚIE Ion, *Baza dialectală a românei literare*, Editura Academiei, București, 1975.
GHEȚIE Ion, „Din nou despre «momentul 1750» în procesul de unificare a româniei literare", *Limba Română* XXXVI/5, 1987.
GHEȚIE Ion, MAREȘ Alexandru, *Originile scrisului în limba română*, București, 1985.
GHICA Ion, *Opere*, I, ediție de I. Roman, București, 1967.
GIERKE Otto, *Natural Law and the Theory of Society*, trans. E. Barker, Cambridge, 1958.
GILL Joseph S.J., *The Council of Florence*, Cambridge, 1961.
GIOGLOVAN Radu, OPROIU Mihai, *Inscripții și însemnări din județul Dîmbovița*, I, Târgoviște, 1975.
GIURESCU Constantin C., *Contribuțiuni la studiul originilor și dezvoltării burgheziei române pînă la 1848*, București, 1972.
GIURESCU Constantin, *Studii de istorie socială*, București, 1943.
GIURESCU Constantin, Nicolae DOBRESCU, *Documente și regeste privitoare la Constantin Brâncoveanu*, București, 1907.

GIURESCU Dinu C., „Anatefterul, condica de porunci a visteriei lui Constantin Brâncoveanu“, *Studii și Materiale de Istorie Medie* V, 1962.
GOLESCU Constantin, *Însemnare a călătoriei mele*, ediție de D. Panaitescu-Perpessicius, București, 1952.
GOLESCU Maria, „Roata lumii“, *Revista Istorică Română* IV, 1934.
GOUBERT Pierre, *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730. Contribution à l'histoire sociale de la France au XVII^e siècle*, Paris, 1960.
GRECEANU Radu logofătul, *Istoria Domniei lui Constantin Basarab Brâncoveanu voievod (1688-1714)*, ediție de Aurora Ilieș, București, 1970.
GRECEANU Ștefan D., *Viața lui Costandin vodă Brâncoveanu scrisă de Radu vel logofăt Greceanu*, București, 1906.
GREGORAS Nichifor, *Byzantina Historia*, Ioannes Bekker edita, III, Bonn, 1855.
HANSON D.W., *From Kingdom to Commonwealth. The Development of Civic Consciousness in English Political Thought*, Cambridge, Mass., 1970.
HAZARD Paul, *La crise de la conscience europpéenne: 1680-1715*, Paris, 1935.
HENRY Paul, *Les églises de la Moldavie du Nord des origines à la fin du XVI^e siècle. Architecture et peinture. Contribution à l'étude de la civilisation moldave*, I, Paris, 1930.
HERMAN Eduard, „Ricerche sulle instituzioni monastiche byzantine. Tipika ktetorika, caristicari et monastri liberi“, *Orientalia Christiana Periodica* VI, 1940.
HILL Christopher, *The Intellectual Origins of the English Revolution*, London, 1972.
HUTTMANN Arnold, BINDER Pavel, „Geneza Cazaniei a II-a (1581) și legăturile diaconului Coresi cu tipografia latină din Brașov“, *Studii de limbă literară și filologie* I, București, 1969.
ILIEȘ Aurora, *Biserica mănăstirii Colțea*, București, 1969.
Inscripțiile medievale ale României, I. Orașul București, coord. AL. Elian, București, 1965.
Îndreptarea Legii. 1652, ediție întocmită de un colectiv condus de Andrei Rădulescu, București, 1962.
Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie, text ales și stabilit de Florica Moisil și Dan Zamfirescu, București, 1971.
IONAȘCU Ion, *Contribuții la istoricul mănăstirii Hurezi*, Craiova, 1936.
IONESCU Alexandra, „Românii, între putere și politică“, in Daniel BARBU (coordonator), *Firea românilor*, București, 2000.

IONESCU Grigore, *Istoria arhitecturii în România*, II, București, 1965.
IONESCU Ștefan, Panait I. PANAIT, *Constantin vodă Brâncoveanu. Viața. Domnia. Epoca*, București, 1969.
IORGA Nicolae, *Fragmente de cronici și știri despre români* (= *Studii și documente cu privire la istoria românilor* III), București, 1901.
IORGA Nicolae, *Inscripții din bisericile României*, I, București, 1905.
IORGA Nicolae, *Brașovul și românii. Scrisori și lămuriri* (= *Studii și documente cu privire la istoria românilor* X), București, 1905.
IORGA Nicolae, „Contribuțiuni la istoria învățământului în țară și în străinătate 1780-1830“, *Academia Română. Memoriile Secțiunii Istorice*, seria II, tom XXIX, mem. 3, 1906.
IORGA Nicolae, *Hîrtii din arhiva mănăstirii Hurezului* (= *Studii și Documente* XIV), București, 1907.
IORGA Nicolae, *Documente grecești privitoare la istoria românilor* (= *Documente privitoare la istoria românilor culese de Eudoxiu de Hurmuzaki* XIV), I, București, 1915.
IORGA Nicolae, „Știri nouă despre biblioteca Mavrocordaților și despre viața muntenească în timpul lui Constantin vodă Mavrocordat“, *Academia Română. Memoriile Secțiunii Istorice*, seria III, VI/6, 1926.
IORGA Nicolae, „Francmasoni și conspiratori în Moldova secolului al XVIII-lea“ (extras din *Academia Română. Memoriile Secțiunii Istorice*, seria III, tom VI, mem. 12), București, 1928.
IORGA Nicolae, *Scrisori de boieri, scrisori de domni*, Vălenii de Munte, 1931.
IORGA Nicolae, *La continuation des hôpitaux byzantins par les hôpitaux roumains*, Communication au IX[e] Congrès d'histoire de la médicine, București, 1932.
IORGA Nicolae, „Scrisori de familie ale vechilor Brâncoveni“, *Academia Română. Memoriile Secțiunii Istorice* XVI, 1935.
IORGA Nicolae, *Histoire des Roumains et de la romanité orientale*, V, Bucarest, 1940.
IORGA Nicolae, *Histoire des Roumains et de la Romanité orientale*, VII, Bucarest, 1940.
IORGA Nicolae, *Byzance après Byzance. Continuation de l'Histoire de la vie Byzantine*, Bucarest, 1971.
IORGA Nicolae, *Despre cronici și cronicari*, ediție îngrijită de D. Mioc, București, 1988.
IORGOVICI Paul, *Observații de limba rumănească*, Buda, 1799.
Istoria Țării Romînești 1290-1690. Letopisețul cantacuzinesc, ediție critică întocmită de C. Grecescu și D. Simonescu, București, 1960.

'storia Ţării Romîneşti de la octombrie 1688 pînă la martie 1717*, ediţie întocmită de Constantin Grecescu, Bucureşti, 1959.

'storiile Domnilor Ţării Româneşti de Radu Popescu Vornicul*, ediţie critică de Const. Grecescu, Bucureşti, 1963.

:STRATI Corneliu, *Condica lui Constantin Mavrocordat*, II, Iaşi, 1988.

[ANOS Andrew C., *East Central Europe in the Modern World. The Politics of the Borderlands from Pre- to Postcommunism*, Stanford, 2000.

ΚANTOROWICZ Ernst H., *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, 1957.

ΚERN Friz, *Kingship and Law in the Middle Ages*, translated by S.B. Chrimes, Oxford, 1968.

ΚOGĂLNICEANU Pseudo-Enache, *Letopiseţul Ţării Moldovii*, ediţie îngrijită de Aurora Ilieş şi Ioana Zmeu, Bucureşti, 1987.

ΚOSELLEK Reinhart, „«Erfahrungsraum» und «Erwartungshorizon» – zwei historische Kategorien“, in IDEM, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, 2000.

ʟAPEDATU Alexandru, „Mănăstirea Hurezii – note istorice“, *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice* I, 1908.

ʟĂZĂRESCU Emil, [capitol] in *Istoria artelor plastice în România*, II, Bucureşti, 1970.

ʟE GOFF Jacques, *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident*, Paris, 1978.

ʟegiuirea Caragea, ediţie critică de un colectiv condus de A. Rădulescu, Bucureşti, 1955.

ʟEGRAND Émile, *Bibliographie héllénique ou déscription raisonée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle*, I, Paris, 1894.

ʟEMERLE Paul, *Actes de Kutlumus*, Paris, 1945.

ʟEPETIT Bernard, „Le present de l'histoire“, in IDEM (sous la direction de), *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris, 1995.

ʟetopiseţul Ţării Moldovei de la Istrate Dabija pînă la domnia a doua a lui Antioh Cantemir, 1661-1705, ediţie de C. Giurescu, Bucureşti, 1913.

ʟEWIS Bernard, *The Muslim Discovery of Europe*, New York, 1982.

ʟITTLE Lester K., „Pride Goes before Avarice: Social Change and the Vices in Latin Christendom“, *The American Historical Review* 76/1, 1971, pp. 16-49.

ʟITZICA Constantin, *Catalogul manuscriptelor greceşti*, Bucureşti, 1909.

ʟUPAŞ Ioan, „Contribuţiuni la istoria românilor ardeleni, 1780-1792“, *Academia Română. Memoriile Secţiunii Istorice*, seria II, tom XXXVII, 1914-1915.

ᴍAIOR Petru, *Istoria besericei românilor*, Buda, 1813.

MAIORESCU Titu, *Critice*, I, ediţie îngrijită de D. Filimon-Stoicescu, Bucureşti, 1967.

MANTZOUPHAS G., „Die Gründe für die absichtliche Verschwei- gerung der oestererreichischen Vorlagen des moldauischen Codex civilis vom Jahre 1817“, *Zeitschrift der Savigny Stiftung* LXXXII, 1965.

MARDARIE Cozianul, *Lexicon slavo-românesc şi tâlcuirea numelor din 1649*, publicate de Grigorie Creţu, Bucureşti, 1900.

MARINESCU Florin, „Însemnări şi ex-libris-uri brâncoveneşti“, in *Tîrgovişte, cetate a culturii româneşti*, Bucureşti, 1974.

MARINO Adrian, „Les premiers échos baroques et maniéristes dans la littérature roumaine“, *Baroque* 6, 1973.

MARROU Henri-Irénnée, *Théologie de l'histoire*, Paris, 1968.

MÂRZA Iacob, *Şcoală şi naţiune. Şcolile de la Blaj în epoca renaşterii naţionale*, Cluj, 1987.

METEŞ Ştefan, „Zugravii bisericilor române“, *Anuarul Comisiunii Monumentelor Istorice pentru Transilvania*, 1926-1928.

MIGNE Jacques Paul, *Patrologiae cursus completus. Seres graeca*, 161 vol., Paris, 1857-1866.

MIHORDEA Vasile, *Biblioteca domnească a Mavrocordaţilor*, Bucureşti, 1940.

MIKLOSICH Franciscus, MÜLLER Iosephus, *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana. Acta Patriarchatus Constantinopolitani*, I-II, Viena, 1860-1862.

MIRCEA Ion-Radu (editor), „Constantin Brâncoveanu, Însemnări de taină“, *Manuscriptum* XVI/4 (61), 1985, pp. 8-29.

MOISESCU Cristian, Gh. I. CANTACUZINO, *Biserica Stelea*, Bucureşti, 1968.

MORARU Mihai, VELCULESCU Cătălina, *Bibliografia analitică a literaturii române vechi, I. Cărţile populare laice*, I-II, Bucureşti, 1970-1978.

MUNDY John H., *Europe in the High Middle Ages. 1150-1309*, London, 1973.

NĂSTASE Dumitru, „Icoanele“, in *Studii asupra tezaurului restituit de U.R.S.S.*, Bucureşti, 1958.

NĂSTASE Dumitru, [capitol] in *Istoria Artelor Plastice în România*, II, Bucureşti, 1970.

NĂSTUREL Petre Ş., „Le christianisme roumain à l'époque des invasions barbares. Considérations et faits nouveaux“, *Buletinul Bibliotecii Române* XI (XV), s.n., Freiburg i.Br., 1984.

NĂSTUREL Petre Ş., VĂTĂMANU Nicolae, „Icoana de hram a paraclisului de la spitalul Colţea“, *Biserica Ortodoxă Română* LXXXVI/1-2, 1968.

NECULCE Ion, *Opere. Letopisețul Țării Moldovei și o samă de cuvinte*, ediție critică și studiu introductiv de Gabriel Ștrempel, București, 1982.

NESSELHAUF H., „Das Toleranzgesetz des Licinius“, *Historisches Jahrbuch* 74, 1955, pp. 44-61.

NICOLESCU Corina, „Biserica Scaune“, *Analecta* III, 1946.

OFFE Claus, *Varieties of Transition. The East European and East German Experience*, Cambridge, Mass., 1996.

OLTEANU Pandele, „Opera «Floarea Darurilor' în versiunea românească Hurezu-Snagov (1700)“, in *Valori bibliofile din patrimoniul cultural național. Cercetare și valorificare*, I, Rîmnicu Vîlcea, 1980.

OȚETEA Andrei, *Tudor Vladimirescu și revoluția din 1821*, București, 1971.

PANAITESCU P.P., *Obștea țărănească în Țara Românească și Moldova. Orânduirea feudală*, București, 1964.

PAPACOSTEA Șerban, *Oltenia sub stăpînirea austriacă (1718-1739)*, București, 1971.

PAPACOSTEA Șerban, *Geneza statului în evul mediu românesc*, Cluj, 1988.

PAPACOSTEA-DANIELOPOLU Cornelia, „Catalogul bibliotecii de la Stînca“, *Studii și Cercetări Bibliologice* XIII, 1974.

PAPACOSTEA DANIELOPOLU Cornelia, DEMENY Lidia, *Carte și tipar în societatea românească și sud-est europeană (secolele XVII-XIX)*, București, 1985.

PAPADOPOULOS Charalambos, *Dositheos patriarchês Ierosolymôn*, Ierusalim, 1907.

PAPADOPOULOS-KERAMEUS A., *Texte grecești privitoare la istoria românească* (= *Documente privitoare la istoria românilor culese de Eudoxiu de Hurmuzaki*, XIII), București, 1909.

PÂCLIȘANU Zenovie, „Istoria Bisericii Române Unite (4)“, *Buna Vestire* XVI/3-4, 1977.

PILLAT Cornelia, „Quelques aspects du thème de l'Apocalypse dans la peinture de la Valachie du XVIII[e] siècle“, *Revue Roumaine d'Histoire de l'Art* X/2, 1973.

PILLAT Cornelia, *Pictura murală în epoca lui Matei Basarab*, București, 1980.

PIPPIDI Andrei, „Cărturarul între cărturarii vremii“, *Viața Românească* XXVI/9, 1973.

PIPPIDI Andrei, *Hommes et idées du Sud-Est européen à l'aube de l'âge moderne*, București-Paris, 1980.

PIPPIDI Andrei, *Tradiția politică bizantină în țările române în secolele XVI-XVIII*, București, 1983.
PIPPIDI Andrei, „Pornind de la o carte nouă despre Radu Popescu", *Anuarul Institutului de Istorie A.D. Xenopol din Iași* XXV/1, 1988.
PIPPIDI Andrei, „Pouvoir et culture en Valachie sous Constantin Brancovan", *Revue des Etudes Sud-Est Européennes* XXVI/4, 1988.
PIPPIDI Andrei, „L'accueil de la philosophie française du XVIII[e] siècle dans les Principautés Roumaines", in Al. ZUB (éd.), *La Révolution française et les Roumains. Impacte, images, interprétations*, Iași, 1989.
POENARU Daniela, *Contribuții la Bibliografia Românească Veche*, Târgoviște, 1973.
POPA Atanasie, „Precizări privind panegiricul din 1639 al lui Toader din Feldru", in *Ștefan Meteș la 85 de ani*, Cluj, 1977.
POPA Corina, NĂSTASE Dumitru, *Biserica Fundenii Doamnei*, București, 1969.
POP-BRATU Anca, *Pictura murală maramureșeană*, București, 1982.
POTRA George, „Averea lui Șerban Cantacuzino și întemeierea mănăstirii Cotroceni", *Revista Istorică Română* IV, 1934.
POTRA George, *Documente privitoare la istoria orașului București (1594-1821)*, București, 1975.
Pravilniceasca condică. 1780, ediție critică întocmită de un colectiv condus de Andrei Rădulescu, București, 1957.
PREDA Cristian, „Poporul meu. Călători străini și naționalism românesc", in Daniel BARBU (coordonator), *Firea românilor*, București, 2000.
PRODI Paolo, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia constituzionale dell'Occidente*, Bologna, 1992.
PRODI Paolo, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, 2000.
REINALTER Helmut (hrsg.), *Der Josephinismus*, Frankfurt am Main, 1993.
RHALLES G., POTLES M., *Syntagma tôn theion kai hierôn kanônôn*, II, Athènes, 1853, p. 258.
RUBINSTEIN Nicolai, „Political Ideas in Sienese Art: the Frescoes by Ambrogio Lorenzetti and Taddeo di Bartolo in Palazzo Publico", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 21, 1958, pp. 179-207.
RUSSO Demosthene, *Studii istorice greco-române*, II, București, 1939.
SACERDOȚEANU Aurelian, „Antim Ivireanul arhivist, bibliotecar și tipograf", *Glasul Bisericii* XXIII/3-4, 1965.
SACHELARIE Ovid, GEORGESCU Valentin Al., *Instituții feudale din țările române. Dicționar*, București, 1988.
SCHMITT Carl, *Der Begriff der politischen*, Berlin, 1963.

SCHMITT Carl, *Verfassungslehre*, Berlin, 1970.
SCHÖPFLIN George, „Culture and Identity in Post-Communist Europe“, in Stephen WHITE, Judy BATT, Paul G. LEWIS (editors), *Developments in East European Politics*, Durham, N.C., 1993.
SIMON Dieter, „Princeps legibus solutus. Die Stellung des byzantinisches Kaisers zum Gesetz“, in D. NÖRR, D. SIMON (ed.), *Gedächtnisschrift für Wolfgang Kunke*, Frankfurt am Main, 1984.
SÎRBU Ion, *Relațiile externe ale lui Matei vodă Basarab 1632-1654 (cu privire la istoria orientului european)*, traducere de Rudolf Gräf, Timișoara, 1992.
STAN Valeriu, „Un raport consular belgian din 1866 despre caracterul și moravurile românilor“, *Revista Istorică* III, 1992.
STARK David, „The Great Transformation? Social Change in Eastern Europe“, *Contemporary Sociology* 21/3, 1992.
STĂNESCU Eugen, „Sur la structure humaniste de l'historiographie roumaine de la grande époque (1650-1725)“, in *Actes du II^e Congrès international des études du sud-est européen*, IV, Athènes, 1978.
STĂNILOAE Dumitru, *Teologia dogmatică ortodoxă*, III, București, 1978.
STOICA de HAȚEG Nicolae, *Cronica Banatului*, ediție îngrijită de D. Mioc, București, 1969.
STOICESCU Nicolae, „Vechi monumente bucureștene. I. Casa Mavrocordaților de la Foișor“, *București. Materiale de Istorie și Muzeografie* I, 1964.
STOICESCU Nicolae, DUMITRESCU Liana, „Cum se zugrăveau bisericile în secolul al XVIII-lea și în prima jumătate a secolului al XIX-lea“, *Mitropolia Olteniei* XIX/5-6, 1967.
STOICESCU Nicolae, DUMITRESCU Liana, „Cum se construiau bisericile în Țara Românească și Moldova în secolul al XVII-lea – prima jumătate a secolului al XIX-lea“, *Studii și Cercetări de Istoria Artei* 15/1, 1968.
STRIHAN Petre, „Voievodatul și domnia. Prerogativele domnești“, în Vladimir HANGA (coordonator), *Istoria dreptului românesc*, I, București, 1980.
STURZA Al. A., *Constantin Brancovean, prince de Valachie. 1688-1714. Son règne et son époque*, Paris, 1915.
SULZER Franz-Joseph, *Geschichte des transalpinischen Daciens*, I, Wien, 1781.
ȘINCAI Gheorghe, *Învățătură firească spre surparea superstiției norodului*, ediție de D. Ghișe și P. Teodor, București, 1964.
ȘTEFĂNESCU I.D., *Contribution à l'étude des peintures murales valaques*, Paris, 1928.

ŞTREMPEL Gabriel, „Un cronograf ilustrat atribuit mitropolitului Antim Ivireanul“, *Romanoslavica* XIII, 1966.
ŞTREMPEL Gabriel, „Miniaturi şi ornamente în manuscrise greceşti al Bibliotecii Academiei R.S. România“, *Buletinul Monumentelor Istorice*, nr. 3, 1971.
ŞTREMPEL Gabriel, *Catalogul manuscriselor româneşti*, I-III, Bucureşti, 1978-1987.
ŠEVČENKO Ihor, „Nicolas Cabasilas «Anti-Zealot» Discourse: a Reinterpretation“, *Dumbarton Oaks Papers* XI, 1957.
TEOTEOI Tudor, „O misiune a patriarhiei ecumenice la Bucureşti în vremea lui Vlad Vintilă de la Slatina“, *Revista Istorică* V/1-2, 1994.
THEODORESCU Răzvan, *Civilizaţia românilor între medieval şi modern. Orizontul imaginii (1550-1800)*, II, Bucureşti, 1987.
THOMAS J. Ph., *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire*, Washington D.C., 1987.
TIERNEY Brian, *Church, Law and the Growth of Constitutional Thought 1150-1650*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
TSOURKAS Cleoboulos, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. Vie et oeuvre de Théophyle Corydalée*, Thessalonique, 1967.
TSOURKAS Cléobule D., *Germanos Locros, archévêque de Nysse et son temps (1645-1700). Contribution à l'histoire culturelle des Balkans au XVII^{e} siècle*, Thessaloniki, 1970.
URECHE Grigore, *Letopiseţul Ţării Moldovei*, ediţie de P.P. Panaitescu, Bucureşti, 1958.
URECHIA V.A., *Istoria românilor*, I-III, Bucureşti, 1891-1897.
URECHIA V.A., *Istoria şcoalelor de la 1800-1864*, I, Bucureşti, 1892.
URECHIA V.A., *Memoriu asupra perioadei 1774-1786*, Bucureşti, 1893.
Uricariul cuprindzetoriu de hrisoave, anaforale şi alte acte din suta a XVIII şi XIX de Th. Codrescu, vol. I, ediţia a II-a, Iaşi, 1871.
VAIDA Petru, *Dimitrie Cantemir şi umanismul*, Bucureşti, 1972.
VĂCĂRESCU Ianache, *Istorie a prea puternicilor înpăraţi Othomani*, in Poeţii Văcăreşti, *Opere*, ed. C. Cîrstoiu, Bucureşti, 1982.
VELCULESCU Cătălina, „Fiziologul de la Bistriţa“, *Revista de Istorie şi Teorie Literară* 31/2, 1982.
VELMANS Tania, *La peinture murale byzantine à la fin du Moyen Age*, Paris, 1977.
VERESS Andrei, *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei şi Ţării Româneşti*, XI, Bucureşti, 1939.
VEYNE Paul, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, 1971.

VINULESCU Gheorghe, „Pietro Diodato e la sua relazione sulla Moldavia (1641)“, *Diplomatarium Italicum* IV, 1939.
VÎRTOSU Emil, *1821. Date și fapte noi*, București, 1932.
VOINESCU Teodora, „Elemente locale realiste în pictura religioasă din regiunea Craiova“, *Studii și Cercetări de Istoria Artei* I/1-2, 1954.
VOINESCU Teodora, „Zugravul Pîrvu Mutu și școala sa“, *Studii și Cercetări de Istoria Artei* II/3-4, 1955.
VOINESCU Teodora, „Note asupra curții și bisericii din Băjești“, *Studii și Cercetări de Istoria Artei* IV/1-2, 1957.
VOINESCU Teodora, „Școala de pictură de la Hurezi“, in *Omagiu lui George Oprescu cu prilejul împlinirii a 80 de ani*, București, 1961.
VOINESCU Teodora, *Pîrvu Mutu Zugravu*, București, 1968.
VOINESCU Teodora, [capitol] in *Istoria Artelor Plastice în România*, II, București, 1970.
VOINESCU Teodora, „Sur la notion d'art populaire dans l'art roumain de la fin du Moyen Age“, *Revue Roumaine d'Histoire de l'Art* IX/2, 1972.
VOINESCU Teodora, „Contribuții la o istorie a artei păturilor mijlocii: ctitorii de vătafi de plai din Țara Românească“, *Studii și Cercetări de Istoria Artei* XX/2, 1973.
VOINESCU Teodora, „Un caiet de modele de pictură medievală românească“, *Pagini de Veche Artă Românească* III, 1974.
VOINESCU Teodora, OPREA Petre, „Meșteri locali în pictura feudală din regiunea Craiova“, *Studii și Cercetări de Istoria Artei* I/1-2, 1954.
WEBER Max, *Wirtschaft und Gesellscaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, herausegeben von J. Winckelmann, Tübingen, 1972.
ZUB Alexandru, „Sur la causalité historique dans l'oeuvre de Démètre Cantemir“, *Dacoromania* 2, 1974, pp. 172-183.

INDICE

CUPRINS

Editor: VALENTIN NICOLAU
Redactor: CRISTIAN PREDA
Tehnoredactare computerizată: CLARA ARUȘTEI

Apărut 2001, București
Timbrul literar se varsă în contul Uniunii Scriitorilor
nr. 45.10.10.32, BCR sector 1, București